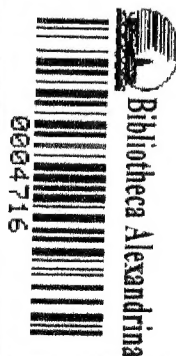


التفاحة الحضارية

الاستقلال
الفكري

عبد يوسف



الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية

رقم التحفظ : ٨٥٩

ك. ف. م.

رقم التسجيل : ٧٧٠٠١

التداخل الحضاري والاستقلال الفكري

بقلم
الدكتور مجدى يوسف

٨٥٩
٧٧٠٠١
٧٧٠٠١



الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية

١٩٩٢

الغلاف والرسوم الداخلية

للفنان وجيه وهبة

الإخراج الفني والتنفيذ

صبره عبد الواحد

تقديم المؤلف

هذه مجموعة من المقالات والدراسات المتعلقة بالأدب والحضارات المقارنة نشر معظمها ما بين عامى ١٩٨٣ و ١٩٩٠ وقد عمدت أن أقدمها للقارئ مجتمعة هنا حتى يمكن مناقشة مقترحاتها بصورة أجدى وأعمق .

وإنى لانتهاز هذه الفرصة لأعبر عن شكرى العميق للصديق العزيز الدكتور سمير سرحان على تفضله بنشر هذه الاجتهادات بين دفتى هذا الكتاب . كما لا أنسى فضل الأستاذ الدكتور محمد عنانى فى تيسير نشر هذا العمل ، فلسيادته والدكتور سمير سرحان خالص الشكر وأوفره . كما أود أن أسجل شكرى لكافة الزملاء الأفاضل الذين ناقشونى فى نصوص هذه الدراسات والمقترحات ، ولطباعى الهيئة العامة للكتاب لما تكبدوه من مشقة وجلد فى جمع الإحالات المرجعية فى ثنايا هذه الدراسات وهوامشها بلغات ست ، ذلك أنى ناقشت التنظيرات المنشورة بهذه اللغات الست (خمس منها أوربية) مناقشة نقدية ، بعد الاطلاع عليها فى لغاتها الأصلية صدورا عن أرضيتنا العربية المختلفة .

لذلك إن أعجب إن اهتم أصحاب تلك الاجتهادات الغربية بترجمة بعض فصول هذا الكتاب إلى لغاتهم حتى يتعرفوا على موقفنا النقدى بإزائهم (من أمثلة ذلك الفصل الخاص بـ«نحو مدرسة عربية أصيلة فى الأدب المقارن» ، والأفكار المطروحة حول «الابداع الفلسفى العربى».) وسواء حدث ذلك أو لم يحدث فالهم

الرئيسى لهذا الكتاب هو حث العرب - كل العرب - على الفكر
المستقل الذى هو ركيزة كل إبداع حقيقى.

كما لا يفوتنى أن أعرب عن عميق شكرى للصديقين : الأستاذ
الدكتور محمود فهمى حجازى ، وكيل كلية الآداب جامعة القاهرة
وأستاذ علم اللغة بها ، لمراجعته تجارب اللغات الأجنبية بهذه
الطبعة أثناء غيابى بالخارج . والأستاذ الدكتور جابر عصفور ،
رئيس تحرير مجلة فصول ، لاهتمامه بمتابعة إصدارها .

[مجدى يوسف]

[القاهرة فى أكتوبر ١٩٩١]

الباب الأول

مقترحات فكرية وفنية

أفكار تمهيدية حول موضوع مؤتمر : التداخل الحضارى بين أوروبا والعالم العربى فى العصر الحديث

ليست مهمة هذه الدراسة الإجابة على أسئلة معينة بقدر ما
هى طرح عدة تساؤلات . وقد نضطر أحيانا إلى الخروج على هذه
القاعدة فى محاولة تحديد المفاهيم ومناقشتها بغية توحيد الأرضية
العلمية المشتركة التى يفترض أن ينهض عليها عمل بحثى جماعى .
ولكنى أطرح حتى هذه التحديدات الأولية فى شكل اقتراح يناقشه
أعضاء هذا المؤتمر، ولهم أن يقبلوه أو يرفضوه أو يعدلوه . لم
أخرج إذاً عن جوهر مبدأ التساؤل .

والسؤال الأول : لم هذا المؤتمر ؟

والسؤال الثانى : ما المنهج الذى يجدر اتباعه فيه إذا كان
لانعقاده ضرورة ؟

والسؤال الثالث : ما دواعى اختيار موضوعات محددة لهذا
المؤتمر دون سواها ؟

والسؤال الرابع : ما هى المفاهيم الأساسية التى نقترح أن
نصل إلى إجماع بشأنها ؟

ولنبداً بالسؤال الأول :

ما الفائدة التي ترمى من مؤتمر حول التداخل الحضارى بين الغرب والعالم العربى فى العصر الحديث ؟

قد يبدو هذا السؤال فى غاية السذاجة . أليست هذه هى قضية القضايا فى عصرنا هذا ؟ أليس بسببها نشأت فى العالم العربى الحديث تيارات بعضها ينادى بالسلفية والبعض الآخر بالتحديث والتغريب تبعا لما يسمى «بالنموذج العالمى» دون تحفظ؟ أليست هى قضية التحرر الوطنى وبلورة الهوية الحضارية لجزء من العالم كان يعد فى السابق «موضوعا» لاحتياجات الغرب ؟ ألم تجعل الأمم المتحدة بمختلف مؤسساتها الثقافية من اليونسكو إلى جامعة الأمم المتحدة^(١) موضوع الهوية الحضارية خاصة لأقطار العالم الثالث^(٢) حديثا التحرر من الاستعمار ، والتي يطلق عليها فى الغرب مصطلح «البلدان الناشئة» Emerging Nations^(٣) محورا أساسيا من محاور عملها ؟

(١) مقرها فى ~~توكيو~~ ~~سوقى~~ جامعة بحثية المفروض أنها معنية بقضايا العالم الثالث . وكان لها برنامج بحثى فى العلوم ~~الاستراتيجية~~ ~~حسروقت~~ كتابة هذه الدراسة (١٩٨٣) ، ثم مالبت أن تقلص وأصبح بعد ذلك فى خير كان ! وكأن قضايا الإنسان ~~من~~ هذه الجامعة (٢) مفهوم «العالم الثالث» من المفاهيم التي تفتقر إلى الدقة وإن كانت ذائعة الإنتشار ، شأنها فى ذلك شأن بعض الاستعمالات اللغوية مثل قولنا «شروق الشمس» وإن كنا نعلم أن الأرض هى التي تدور حول الشمس وليس العكس . بهذا المعنى نلصق مفهوم العالم الثالث على نحو غير دقيق . إذ أنه مما لا يحتمل الخلاف أن العلاقات الرأس مالية قد وجدت كافة أرجاء المعمورة بمعنى أن التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية التي كانت سائدة من قبل فى كل من أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية قد صارت الآن مسودة من جانب رأس المال العالمى بعد أن أصبحت طرفية ومحولة . وإذا كانت مشكلة «العالم الثالث» ، أو بالأحرى ما يطلق عليه كذلك ، ملحة فانما يرجع ذلك إلى العلاقة غير المتكافئة لرأس المال العالمى كعملية قائمة بين مراكزه فى الغرب ، خاصة فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وأطرافه فى «القارات الثلاث»

(٣) حددت لى أستاذة أمريكية فى البحث العلمى مفهوم «البلدان الناشئة» على النحو التالى «هذه البلدان ناشئة بالنسبة لنا - نحن معشر الغربيين - بمعنى أنها بزغت حديثا فى وعينا الغربى «كذا» ..

فلم إذن هذا الكلف بدراسة ما يدرسه الآخرون ؟ وما الفائدة التي ترجى من القيام بأبحاث حول التداخل الحضارى وهناك برامج بحثية تنهض على دراسة هذه الظواهر فى هيئة اليونسكو وجامعة الأمم المتحدة حتى منتصف الثمانينات ؟

ان هذا المؤتمر العالمى «لرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى» إنما يركز دراساته وأبحاثه على نحو يختلف عما جاءت به حتى الآن دراسات اليونسكو^(١) أو جامعة الأمم المتحدة^(٢). وأقصد بذلك على الجانب الممارس أكثر منه على الجانب التراكىمى . ذلك أنه وإن كانت الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى ذات أهداف متقاربة وتلك الخاصة بالمنظمات الثقافية والعلمية لهيئة الأمم المتحدة ، إلا أننا نرى أن هذه الأهداف تتعذر على التحقيق دون إجراء أبحاث تزامنية Synchronic تستهدف تجريد الآليات المشتركة للمناطق المتباينة جغرافيا وحضاريا^(٣) عن الواقع الميميريقى لتلك المناطق .

وهذا يقضى بنا إلى السؤال الثانى :

(١) أنشأت هيئة اليونسكو عام ١٩٧٦ برنامجا خاصا لدراسات التداخل الحضارى . وقد أسفر هذا البرنامج عن مؤلفين أساسيين هما :-

(أ) «مدخل إلى دراسات التداخل الحضارى . مخطط مشروع لدعم وتجليه الاتصالات بين الثقافات ، اليونسكو : ١٩٧٦ - ١٩٨٠ ، باريس ١٩٨٠ (بالفرنسية) .

→ ~~«مدخل إلى دراسات التداخل الحضارى»~~ وضع اليونسكو وذلك تمهيدا لنهضة ظواهر الثقافت من الخارج Acculturation ومحو الثقافة Densuration في العالم المعاصر (من ٥٣ نوفمبر ١٩٨٠) .

(٢) مشروع جامعة الأمم المتحدة : بدائل التنمية الذاتية - منسوخ بالفرنسية والإنجليزية .

والذى يتفرع منه مشروع : الإبداع الفكرى الذاتى . أنظر خاصة : «تغير

الأمم المتحدة المنعقدة بجامعة الكويت من ١٢-٨ مارس ١٩٨١ تحت عنوان :

«الإبداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى» .

وجدير بالذكر أن اليونسكو ألغت هذا البرنامج منذ منتصف الثمانينيات بعد

انسحاب أمريكا وبريطانيا .

(٣) تجرى «رابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى» فى الوقت الحاضر دراسة مقارنة

فى هذا الميدان حول «الآليات الثقافية الاجتماعية لاستقبال المسرح الغربى فى العالم

العربى وأمريكا اللاتينية» والهدف من هذه الدراسة ، التى تدعها هيئة اليونسكو ، هو

استخلاص الخاص والعام ، أو التوعى والمشارك فى إستيعاب المسرح بصفته عنصرا

ثقافيا مستحدثا فى ثقافات الشرقين الأدنى والأوسط وفى ثقافات أمريكا الجنوبية قبل أن

تصبح «لاتينية» .

ما هو المنهج الذى يجدر اتباعه فى هذا المؤتمر ؟

إذا كنا من ناحية المنهج نسلك طريقا متميزا عن برنامج جامعة الأمم المتحدة الخاص «بالإبداع الفكرى الذاتى» فليس ذلك إلا لأننا نرى أنه لا معدى عن استخدام محكات بحثية مشتركة أثناء الدراسة الميدانية لكل بلد على حدة ، وذلك حتى فى إطار المناطق ذات الوحدة النسبية حضاريا واثنيا كما هو الحال بالنسبة للعالم العربى . وهو مالا يعنى بحال من الأحوال إغفال خصوصية^(١) كل من الأقطار موضوع البحث ، إنما تترك هذه الخصوصية - فى رأينا - بشكل أوضح من خلال علاقتها المتزامنة بسواها من الخصوصيات^(٢) بحيث يمكن تجريد القانون باتباع منهج مقارن دقيق - إذ أنه دون اكتشاف القوانين ومن ثم الآليات لا يكون هناك علم بالمعنى الدقيق للكلمة ، ذلك العلم الذى ما أحوجنا إليه لنقرب بين الشعوب^(٣) مع احتفاظ كل منا بهويته الأثنى والحضارية . وإذا كانت هيئة اليونسكو قد أنشأت برنامجا خاصا بدراسة التداخل الثقافى^(٤) فمرجع ذلك إلى تفاقم اعتلال التفاهم بين البشر فى عصر تضخمت فيه وسائل الاتصال

(١) أنظر تأكيد الخصوصية فى «إرشادات عامة لننوة. الإبداع الفكرى الذاتى» فى العالم العربى» بجامعة الكويت. (١٣-٨) أبريل ٢٠٠٠ ص ٧.

(٢) وهنا يحفل مع مشروع جامعة الأمم المتحدة «بمبادئ التنمية الاحتمالية الثقافية فى عالم متغير» والذى عنه يتفهم «الإبداع الفكرى الذاتى» من حيث أننا لا نقهره بترابىة وتداخلية ونحن لا ننكر بطبيعة الحال دعم اليونسكو مثل هذه الدراسات التى تقوم بها وإن كانت فى رأينا لا تزال أقل بكثير من تلك التى يقوم بها اليونسكو على مستوى إقليمى محض . وقد يقول قائل إنه بالإمكان قيام دراسات مقارنة بشكل متتابع ، وليس على ذلك إعتراض ، إنما مانعنيه بالتزامن هنا ليس توحيد توقيت القيام بدراسات علمية مقارنة بل وحدة المحكات البحثية اللازمة لإجراء هذه الدراسات.

(٣) انظر لائحة «الرابعة الدولية لدراسات التداخل الحضارى» وبخاصة الفقرة الثالثة من المادة الأولى من المادة الثانية التى تنص على ضرورة توفير إنتاج علمى لدى المتقدم لعضوية هذه الرابطة

(٤) وإن كانت المالبث أن تراجعت عنه وألغته تماما لضغط الانفاق بعد خروج الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا من تلك المنظمة الدولية فى منتصف الثمانينات

وإمكاناته . وهو ما يدل على أن التقدم التقنى لا يعنى بالضرورة تقدما لتواصل البشر . على أنه بقدر تتبعنا لدراسات اليونسكو الخاصة ببرنامج التداخل الثقافى نتبين أنها تراكمية أكثر منها تركيزا على الجانب المقارن ، بينما يعنى البرنامج البحثى «لرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى» - فى المقام الأول - بالدراسات المقارنة ، ومن ثم فهو يسهم فى تعميق رسالة اليونسكو وتدعيمها .

هنالك وجهة أخرى تميز أبحاث « الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى » عن دراسات اليونسكو فى ميدان الثقافة ، ذلك أن الرابطة المذكورة تعنى بالدرجة الأولى بقضايا الاتصال الثقافى الحضارى المعاصر، وبخاصة اشكالية العلاقات الثقافية بين الحضارة الأوروبية وحضارات القارات الثلاث (أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية) . وإذا كنا نبحث فى هذا المجال عن القاعدة والقانون ، فليس من أجل تأكيد العام على حساب الخاص فى إطار الثقافة الاجتماعية ، كما هو الحال بالنسبة لتسطيح التراث الثقافى الخاص بكل أمة تحت وطأة تدويل المعايير الأوروبية^(١) فى العصر الحديث ، وإنما - على العكس من ذلك تماما - لتحقيق إمكان تطوير الإرث الثقافى والهوية الخاصة بكل شعب من الشعوب على اساس علمى وفى ظل الشروط التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التى يمر بها عالمنا ، والتى لا مجال للنكوص عنها . ويعبارة أخرى فان البرنامج البحثى الذى تضطلع به رابطتنا الدولية لدراسات التداخل الحضارى إنما يعنى فى المقام الأول بتمايز كل من

(١) انظر فى هذا الصدد نتائج الدراسة الامبيريقية التى قام بها « فرنر روف » وعنوانها : « التبعية والاغتراب الثقافى » ، فى : روف وآخرون . « الاستقلال والاعتماد المتبادل فى المغرب » ، منشورات مركز الدراسات والابحاث الخاصة بالمغرب العربى (اكس ان بروفانس) بالتعاون مع المركز الفرنسى القومى للبحوث العلمية باللغة الفرنسية . وتوضح هذه الدراسة آثار الاغتراب الثقافى فى ظل الاستعمار الفرنسى ثم من بعده أيضا فى المغرب الأقصى . وعيب هذه الدراسة انها تقتصر على تسجيل الهيمنة الايديولوجية لنسق القيم والمعايير الخاصة بالمستعمر الاوروبى على جزء من المغاربة الحاليين كنموذج دال على حالة الاغتراب الثقافى ، بينما تغفل التيار المضاد=

الثقافات القومية المعاصرة واختلافها عن بعضها البعض . ذلك أنه دون اختلاف لا يكون هناك تبادل ، ولا تبادل لقيم إلا إذا كانت مختلفة . ولعلنا لسنا الوحيدين الذين يرون خطراً محدقاً بالثقافة على مستوى العالم من خلال التوحيد المخل بين الثقافات .

هناك وجه آخر يميز بين أعمال رابطتنا الدولية لدراسات التداخل الحضاري وأبحاث سوانا من المهتمين بدراسة التداخل الحضاري أفراداً كانوا أو جماعات ، ذلك أننا نؤكد على التداخل بين الثقافة الكلية Macro-Culture والثقافة الجزئية Micro-Culture بينما يهتم بهذه الأخيرة وحدها أصحاب « دراسات التقاطع الثقافي Cross Cultural Studies » خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ، وهو ما لا نعترض عليه من حيث المبدأ وإن كنا نرى أن المشكلات الجزئية للتواصل الثقافي تابعة ولحققة بمشاكل الثقافة الكلية ، فحيث تمضى العلاقات بين الأمم بصورة غير صراعية ، تتوفر قاعدة التفاهم بين أفراد وجماعات تلك الأمم^(٢) . بينما ، على النقيض من ذلك ، إذا لم يصح هذا التفاهم إلا من حيث المظهر والشكل فقط ، فنهض على مجرد ترجمة تبدو صحيحة بين أكثر من ثقافة واحدة فإن ذلك لا يكون بالضرورة ضماناً لقيام علاقات ثقافية ، أو اجتماعية ، خالية من الصراع .. أو بعبارة أخرى حينما لا يلتفت إلى كلية العلاقة بين الثقافة والاجتماع والاقتصاد تتاح الفرصة للعقلانيات .. ومع هذا يستحيل استنباط تلك الكليات دون اسهامات المتخصصين ذوي الاهتمامات الامبيريقية الايجابية

= لذلك والذي يوجد بشكل واضح في الجامعات المغربية وفي احزاب المعارضة التي تطالب بالتعريب وتؤكد الهوية الثقافية العربية للمغرب الأقصى . انظر في هذا الشأن كتاب محمد الحيايى أستاذ الاقتصاد بجامعة محمد الخامس بالمغرب الأقصى: مستقبل الشباب المغربي في الثمانينات ، الرباط ، ١٩٧١ .

(٢) نحن لا ننكر العلاقة المتداخلة بين الجزئى والكلى ، أو الخاص والعام ، ومن ثم بين الملموس المباشر في الحياة اليومية لأفراد المجتمع الواحد ، والعلاقات بين الأمم والامصار والعرقيات المختلفة ، وأن الصراعات بين الأمم والاقطار هي في النهاية محصلة العلاقات الصراعية بين الأفراد على نطاق المجتمع الواحد . لكننا نرى أن الاعلام في العصر الحديث يمكن أن يلعب دوراً جوهرياً في تخفيض الصراعات بين=

بموضوعات تخصصهم ، ولا يمكن تحقيق تلك الكلية دون تعاون جماعى وثيق بين هؤلاء المتخصصين منذ البداية . من هنا كانت ضرورة عقد مؤتمرات لربطتنا (دراسات التداخل الحضارى) والتنسيق لها من قبل . ذلك أن نجاح التعاون العلمى المذكور ، الذى كم يتعذر تحقيقه وكم نحن بحاجة ماسة إليه ، لا يتأتى إلا بتحقيق أعلى درجة ممكنة من التزام فريق الباحثين فى كل من أقسام المؤتمر . وهو ما يمكن مقارنته بعرض مسرحى لا يستقيم إلا بتعاون ممثليه كفريق واحد وإلا فشلت مهمتهم مهما حسنت نياتهم . على أنه يمكننا أن نتصور أحد الممثلين وقد تخلف عن القيام بدوره فى آخر لحظة .. عندما يحدث فى المؤتمرات التقليدية أن يتخلف أحد الباحثين يكون الضرر أقل خطراً نظراً لأن تلك المؤتمرات تقتصر على إعلان موضوعات عامة تندرج تحتها اسهامات الباحثين وورقاتهم دون أن تكون بحاجة إلى تنسيق سابق تحكمه وحدة فى محكات البحث وتساؤلاته ، ومن ثم فلا بأس من اختيار ورقة باحث من قائمة الاحتياط لتحل مكان الورقة الغائبة ، أو - كما يحدث فى كثير من الأحيان - من تكليف باحث لم يدرج اسمه فى الأصل بتقديم ورقة قد يعدها أثناء انعقاد المؤتمر ليلقيها فيه .. أما بالنسبة لمؤتمرنا هذا فتخلف أحد باحثى الفريق يكون أكثر خطباً بما لا يدع مجالاً للمقارنة ، كما تكون النتائج المترتبة عليه أشد فداحة بالقياس إلى الآمال الكبيرة المعقودة على هذا الشكل الجديد من التعاون العلمى . وقد يقول قائل : ولم هذا

الشعوب والعرقيات والاقطار المختلفة ، وذلك عن طريق تقديم « صورة » حقيقية للأخر الثقافى والحضارى ، مبيناً وموضحاً ما يخفى على الكثيرين من جوانب الابداع المستمدة من خصوصية ذلك « الأخر » المجتمعى - الثقافى . إذا فالتجريد الذى نتجه إليه هنا مستمد من واقع عالم اليوم . وهو ليس بتجريد « مطلق » وإنما « نسبى » تماماً .. أو قل هو تجريد عبنى عن مشكلات المجتمع البشرى أملا فى أن يصبح أكثر إنسانية مما هو عليه ونحن نشرف على الألف عام القادمة !

التعسير ؟ أليس من الأيسر المضى على نحو سوانا من المؤتمرات والندوات العلمية كنتك التي تعقدها جامعة الأمم المتحدة حتى نضمن بذلك تجنب المفاجآت ومخاطرها ؟ قد يكون لهذا الرأي وإسواه من الآراء الشبيهة مبرراته ، ولكن أن ننصاع له بله أن نمضى على « هده » فلن يكون ذلك إلا نقيا لجدية هذا العمل .

السؤال الثالث :

ما نوعى اختيار موضوعات محددة لهذا المؤتمر بون سواها ؟
يتم اختيار موضوعات المؤتمرات فى الروابط العلمية بالطريق الديمقراطي . ومع هذا فهناك عدد من المحكات التى تحكم مثل هذا الاختيار الديمقراطي . أما المحاور الأمبيريقية الأساسية لهذا المؤتمر فتحوى الأوليات التالية : التعليم الحديث مقابل التعليم التقليدى فى مختلف الأقطار العربية ، التداخل بين معايير القوانين الغربية ومعايير الشريعة الإسلامية فى العالم العربى ، تداخل الأدب العربى الحديث مع الآداب الغربية وما أدى إليه من استحداث أجناس جديدة فى الأدب العربى كالمسرح والرواية والقصة القصيرة ، وتحول أجناس أصيلة فيه كالشعر ..

لا شك أنه من بين الموضوعات الجديدة بالدراسة فى موضوع التداخل الحضارى الموسيقى العربية الحديثة بتداخلاتها العديدة مع الموسيقى الغربية . إلا أن ذلك بحاجة إلى متخصصين يمنحون وقتهم لمثل هذه القضايا كما يرحبون بالتعاون مع سواهم من علماء الاجتماع والثقافة بهدف استنباط آليات هذا الشكل الخاص من أشكال التداخل الحضارى ونوعية علاقته بسواه من ضروب ذلك التداخل . وإن اجراء مثل هذا النوع من الدراسات فى إطار هذا المؤتمر ليتوقف على مدى إسهام أكاديميات الفنون فى كل مكان ولا سيما فى القاهرة ، إلا أننى لأرى صعوبة واحدة قد تقف حائلا بون تحقيق هذا المشروع .. وهى انحصار دارسى الموسيقى وباحثيها فى تخصصهم الدقيق ، الأمر الذى نراه جليا فى معظم مناهج

معاهد الموسيقى العالية .. وينطبق ذلك بالمثل على دراسة الفنون التشكيلية^(١) ، حتى أنه لا مجال فيها لاستكشاف الآليات النوعية لتطور الأشكال الفنية داخل العمليات الحضارية الكلية^(٢) ..

ويختلف الأمر إذا ما تعرضنا للعمارة ، ففي هذا المجال بالذات نجد في الجامعات المصرية مدرسة وضع أسسها الثورية ذات الصيت العالمى المهندس حسن فتحي^(٣) . وتهتم هذه المدرسة بدراسة العلاقة بين تخصصها الدقيق والشروط الاجتماعية الثقافية فى أطارها الكلى - عليها تكون بذلك مثلاً تحتذيه سائر التخصصات العلمية والفنية .

حول ما تم من أبحاث ودراسات فى موضوع التداخل الحضارى - الاجتماعى بين أوربا والعالم العربى فى العصر الحديث :

كان بالامكان أن يندرج تحت هذا العنوان ما سبق أن تعرضنا له فى هذه الدراسة من موضوعات . ولعله من المعروف أن أهم التيارات النظرية التى عنيت بتفسير الاتصال الثقافى والتداخل الحضارى مصدرها أوربا أو الولايات المتحدة الأمريكية أو مؤخراً أمريكا اللاتينية (منذ نهاية الستينات) . أما فى أفريقيا وآسيا ، بما فى ذلك العالم العربى ، فنجد بعض المحاولات النظرية المتفرقة ، مثل العودة إلى التراث الزنجى Négritude عند سنغور Senghor أو إعادة اكتشاف تراث العمارة الشعبية السابق على عصر الاحتلال

(١) تقرر بعض كليات الفنون مادة « الأنثروبولوجيا » على طلبتها ، ولكنها لا تتعرض للعلاقة النوعية بين هذه المادة والفنون التى تدرسها تلك الكليات .

(٢) يجب الإشارة هنا إلى دراسات « تيودور أدورنو » Theodor Adorno فى ميدان سوسيولوجيا الموسيقى كبحثة الشهير عن « فلسفة الموسيقى الحديثة » وتحليله الاجتماعى لموسيقى « فاجنر » .. ألخ دون أن ننسى النسبية التاريخية والاشكالية المجتمعية الثقافية التى صدر عنها « أدورنو » فى تحليلاته الموسيقية الاجتماعية وهى صعود النازية فى المجتمع الألمانى .

(٣) أنظر كتابه الذى صدر بالانجليزية والفرنسية والبرتغالية ولم يصدر إلاخيراً بالعربية . تحت عنوان « عمارة الفقراء » (سلسلة « كتب اليوم » ، القاهرة).

الغربي عند حسن فتحي ، الا أن هذه المحاولات تظل مجرد أعمال فردية .. أما دارسو الأنثروبولوجيا الثقافية في آسيا وأفريقيا فيعتمدون في تفسيراتهم للاتصال الثقافي في مجتمعاتهم على نماذج موضوعة إما في أوروبا أو أمريكا الشمالية . ونادرا ما يرجعون في أبحاثهم لنظريات التبعية في أمريكا اللاتينية^(١) . ولا يسعني الآن أن أتعرض لنظريات الاتصال والتداخل بين مختلف الثقافات كما ظهرت وتبلورت في أوروبا والأمريكتين ، ذلك أن «المعهد الجامعي لدراسات التطور» بجنيف قد سبق أن نشر دراسة ممتازة حول هذا الموضوع عنوانها : «علاقات التداخل الثقافي : مدارسها ومناهجها وموضوعات بحثها»^(٢) ، إنما أقتصر هنا على تقديم النماذج التفسيرية الأساسية لتلك النظريات من خلال علاقتها بالتداخل الثقافي - الاجتماعي بين الغرب وما يسمى بالعالم الثالث في العصر الحديث . إن أكثر تلك النظريات يتحدث عن عوامل خارجية أدت إلى تحول التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية في القارات الثلاث ، ومن ثم إلى تغيير الثقافة السابقة على الاحتلال الغربي لتلك البلاد ، وكثيرا ما يربط هنا بين العوامل الاقتصادية والعوامل الاجتماعية الثقافية^(٣) وإن يكن بأساليب ونتائج متباينة .

(١) من أولى الدراسات التي عرضت لنظريات التبعية في أمريكا اللاتينية باللغة العربية وناقشتها مقال د . سيد الحسيني الذي صدر عام ١٩٨١ تحت عنوان « نظرية التبعية » حوار وجدل في الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، السنة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ص ١٩ - ٤٢

(2) Relations Interculturelles . écoles , methodes et thèmes de recherches, in Introduction aux études interculturelles ص ١٧ - ٣١ مرجع سابق

(3) Issawi, Charles . Middle East Economic Development 1815-1914 the General and the Specific, in: Cook, M.A, Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the present Day, Oxford University Press London, N.y., Toronto, 1970, pp.411-595

« عيسوي ، شارل . في التطور الاقتصادي للشرق الأوسط من ١٨١٥ - ١٩١٤ ، العام والخاص ، في : كوك ، م . أ . . دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط من أوائل الإسلام إلى يومنا هذا » . ويلاحظ في هذه الدراسة أن شارل عيسوي يتحدث عن نظام التعليم في بلدان الشرق الأدنى ويدعوها « تقدم التعليم » Educational Progress المرجع نفسه ص ٤٠٦ .

ومع ذلك فهناك وجه مشترك بين كل هذه الدراسات : فهي جميعاً ترى أن ما حدث فيما يسمى بالعالم الثالث من تغيرات اجتماعية واقتصادية وثقافية إنما يرجع إلى التحديات الأوروبية في هذه المجالات الثلاثة . هذا بينما تلجأ تلك النظريات إلى توصيف الثقافة الاجتماعية في « القارات الثلاث » بالاستعانة بمفاهيم ومعايير مستمدة من الغرب الأوربي ، كأن تعرف بلدان العالم الثالث بما لا تشترك فيه مع أوروبا (مثل قولهم : « غير الصناعية » أو « قبل الرأسمالية ») وليس بما هي عليه بالفعل . فلا عجب أن استنارت هذه النزعة نقد المثقفين خاصة من أبناء العالم الثالث^(١) ويستهدف هذا النقد صياغة نظرية في الثقافة والمجتمع تسمح بدراسة مجتمعات « القارات الثلاث » بما يتناسب وواقعها الفعلي ، الا أنه لا ينبغي لنا في هذا الصدد أن ننسى أنه ولو أن العديد من منظري التبعية في أمريكا اللاتينية من أمثال « أندريه جوندرو فرانك^(٢) Andre Gunder Frank وأوزفالدو سونكل^(٣) » قد أكدوا على العوامل الخارجية في تعليل تبعية بلادهم، إلا أن بعض هؤلاء المنظرين ، من أمثال « فرناندو انريك كاربوزو^(٤) Fernando Henrique Cardoso يرى في العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية

(١) انظر - على سبيل المثال - مقال الباحث التونسي عبد القادر زغل تحت عنوان التراث الفكري الماركسي والفيلسوف وأبنية الشرق الأوسط ، في : المجلة الدولية لعلم الاجتماع الحديث، عدد سبتمبر سنة ١٩٨٢ .

A. Zghal, Marxist and Weberian Intellectual Traditions and the Structures of the Middle East; in ' International Review of Modern Sociology, December, 1982 .

(٢) انظر كتابه : الرأسمالية والتطور في أمريكا اللاتينية ، دراسات تاريخية لكل من تشيلي والبرازيل ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٩ .

Capitalism and Underdevelopment in latin America
Historical Studies of Chile and Brasil , N.Y., London 1969 .

(٣) انظر مقاله : الخلفية البنائية لمشاكل التنمية في أمريكا اللاتينية ، في : الارشيف الاقتصادي الدولي ، ١٩٦٦ ص ٢٢ - ٦٣ .

The structural Background of Development Problems In Latin America , in ; Weltwirtschaftliches Archiv , 97(1966) , pp22-63 .

التداخل الحضاري - ١٧

داخل أمريكا اللاتينية العامل الحاسم الذي أدى إلى تبعيتها بإزاء السوق العالمية ومراكزها في الغرب ، ولعل النقد الجوهري الذي وجهه «كاردوزو» لـ «فرانك» يبين لنا أنه لا يمكننا أن نتحدث عن «نظرية التبعية» وإنما عن «نظريات التبعية» .

شهدت أوروبا منذ نهاية الخمسينات ، وأثناء الستينيات بخاصة ، وحتى أوائل السبعينيات سيلا متدفقا من الاعمال المعنية بخصوصية ما يدعى الشرق^(١) ، حتى أن هذه المحاولات النظرية قد انعكست بدورها على العالم العربي^(٢) . وقد طبع أنور عبد الملك، في كتابه الذي نشر عام ١٩٦٩ في باريس تحت عنوان : Ideologie et Renaissance Nationale: L' Egypte moderne (الأيديولوجيا والنهضة القومية : مصر الحديثة)^(٣) نظرية كارل فيتفوجل Karl Wittvogel حول مجتمعات الري الصناعي على القطر المصري ، ثم طور عنها نظريته في الخصوصية التي يطبقها على الثقافة الاجتماعية في العالم الثالث ، ولا سيما في الاقطار العربية . وقد سبق لنا أن ناقشنا محاولة عبد الملك المذكورة^(٤) ، بينما نعتقد انه لاشك قد تجاوزها الآن لاسيما وانها تجرد عاملا احاديا - وهو العامل

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر : كارل فيتفوجل Karl Wittvogel الطغيان الشرقي Oriental Despotism ، ١٩٥٧ ، وكذلك مجموعة المقالات التي قدم لها في كتاب جان سوريه كانال - Jean Suret Canale للتصدر في كتابتحت عنوان حول نمط الانتاج الآسيوي ، باريس ، ١٩٧٤ (راجع الترجمة العربية الصادرة في بيروت) ، وكذلك الكتاب الذي قدم له موريس جودلييه Maurice Godelier وعنوانه : حول المجتمعات قبل الرأسمالية Sur les societes précapitalistes باريس ، ١٩٧٣ ، بدراسة « طوكي » Ferenc Toke حول مسألة نمط الانتاج الآسيوي : Zur Frage der asiatischen Produktionsweise: نيبيلد ريرلين ، ١٩٦٨ ، ومؤلف «صوفري» Gianni Sofri حول نمط الانتاج الآسيوي : Uber asiatische Produktionsweise / فرانكفورت / ماين ، ١٩٧٢ .

(٢) انظر خاصة أعمال أحمد صادق سعد حول « نمط الانتاج الآسيوي » .

(٣) صدرت ترجمة لهذا الكتاب عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة تحت عنوان « نهضة مصر » .

(٤) انظر كتابنا « برخت في مصر - محاولة في التفسير الاجتماعي للادب ، يوخوم ،

١٩٧٦ ، ص ٦٨ وما بعدها » (بالألمانية - انظر قائمة المراجع) .

الجغرافى - ثم تعممه مستمدة منه أداة لتفسير الثقافة بل والديانات المصرية نفسها اعتمادا على ما كان قد رجحه يوما «فريدريش انجلز» .

وعلى العكس من آراء ماركس ، لاسيما المبكرة منها ، حول أشكال الوعى الإجتماعى المرتبطة بنمط الانتاج السائد فى الاقطار الشرقية قبل أن يغزوها الاستعمار الغربى ، فقد أصدر المؤرخ الأمريكى « بيتر جران » Peter Cran كتابا له يعد بمثابة إضافة قيمة عدلت الكثير من التصورات النظرية حول عمليات الاتصال الثنائى بين الغرب والعالم العربى فى العصر الحديث ؛ فهو بخلاف الراى القائل بأن تدخل نمط الانتاج الرأسمالى فى التشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية ، ومن ثم الثقافية « للقارات الثلاث » ، التى ادعى عليها أنها كانت راكدة نائمة ، كان ضروريا لبعثها على الحركة وانهاضها من سبات ، يثبت بالادلة التاريخية فى كتابه « الجذور الرأسمالية فى الاسلام »^(١) Islamic Roots of Capitalism (انظر ثبت المراجع) ان ثمة تطورا داخليا كان ناميا فى مصر فيما بين ١٧٦٠ و ١٨٤٠ نحو الرأسمالية التجارية ، الا أنه قد أصابه بعض الاختلال من جراء الآثار المعاكسة التى ولدتها أنشطة التجار الارمن واليونانيين المقيمين آنذاك فى وادى النيل ، حتى كاد أن يقضى على ذلك التطور بهجمة الحملة الفرنسية على مصر فى ١٧٩٨ . ومنذ ذلك التاريخ قام أولئك التجار الارمن واليونانيون بالتعاون مع اسواق الغرب مسلحين بما لهم من امتيازات . ويتبين « جران » أنه بعد تعطيل الدينامية الداخلية لمصر ، وتحويلها الى أيد غريبة عنها ، حدث - كرد فعل لذلك - تحولا جذريا لاهتمامات علماء مصر فى ذلك الأوان التى كانت قبل تلك النكسة منصبة على علوم الطبيعة ، والمنطق العلمى ، والجمال المتصل بالواقع المعاش ،

(١) تستصدر له ترجمة عربية فى القاهرة قريبا .

الى فلسفة قدرية النزعة ، واذا كان « بيتر جران » قد اقتصر في بحثه المذكور ، الى حد بعيد ، على التعرض لثقافة الصقوة المصرية ، فمرجع ذلك الى أنه باعتباره مؤرخا قد وجدها في نصوص فتوفر على درسها ، أما ثقافة الشعب المصرى فى تلك الفترة وردود أفعالها بالنسبة لتحولات المجتمع المصرى المواكبة للتدخل الأوربى ، فهى وان كانت ليست بأقل أهمية بالنسبة للباحث ، الا أنه لم يتصد لها فى كتابة المذكور الا ماما^(١) . ومع هذا فان الفضل الأساسى لهذه الدراسة يرجع إلى أنها قد صححت بشكل حاسم تلك التصورات التقليدية^(٢) التى طالما سادت حول التداخل الحضارى بين أوربا والعالم العربى فى العصر الحديث .

على أية حال ، باستثناء بعض الحالات القليلة ، يمكن وصف معظم الأعمال التى تعرضت للتداخل الحضارى بين أوربا والعالم العربى فى العصر الحديث إما بأنها مجرد حشد للمعلومات على غير هدى (ككتاب جاكوب لاندau : دراسات فى المسرح والسينما العربية ، جامعة بنسلفانيا ، ١٩٥٨ Jacob Landau : Studies in Arab Theater and Cinema , University of Pennsylvania .

ويمكن الرجوع لترجمته التى صدرت بالعربية فى القاهرة) أو أنها عرض تاريخى ثقافى شيق ولماح وإن لم يخل فى النهاية من مسحة صحفية لا تقضى بنا الى نتائج علمية ، ومن خير الامثلة على هذا النوع الاخير المقالة التى كتبها انور لوقا تحت عنوان :

(١) انصافا للحق لا بد لنا أن نراعى مدى مشقة العثور على مصادر الثقافة الشعبية بالنسبة لمن يود أن يدرسها من المؤرخين .

(٢) من بين تلك الدراسات التقليدية أشير هنا الى أعمال لويس عوض (انظر ثبت المراجع) وبخاصة الى فرضياته النظرية حول نشأة المسرح فى مصر وفى أوربا ، وهى التى عرضها فى كتابه « دراسات فى أدبنا الحديث » ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، والتى نقلها عنه انور عبد الملك فى كتابه أنف الذكر (الايديولوجيا والنهضة القومية : مصر الحديثة ، ص ٣١٨ - ٣١٩) راجع مناقشتنا لنظرية لويس عوض فى كتابنا . برخت فى مصر .. ص ٢٢ - ٢٦ .

«علاقات مصر الثقافية مع الغرب ، فى : « الديمومة والتغير فى مصر اليوم بين عامى ١٨٠٥ - ١٩٧٦ » ، منشورات المركز القومى الفرنسى للبحث العلمى ، باريس ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٧ - ١٢٨ Les contacts culturels de l'Egypte avec L'Occident, in: l'Egypte d'aujourd'hui : Permanence et Changements, 1980 - 1976, Editions du CNRS, PARIS, 1977"

هذا بينما لم تجرئ سوى اندر الاعمال المتعرضة لهذا الموضوع على أن تحتفظ بنظرة كلية شاملة الى العلاقات الاجتماعية والثقافية بينما تتوفر فى الوقت نفسه على درس البيانات الامبيريقية بدقة وأمانة . ولاشك أن تحقيق هذا المطلب يحتاج الى تعاون بل تداخل مختلف التخصصات العلمية لا سيما وان كلا من تلك التخصصات على حدة لا يقوم فى أحسن حالاته ، كما نعلم جميعا ، الا بتسجيل وصفى لموضوع الثقافة او الاتصال الثقافى . ولعل ذلك هو مرجع ما يؤخذ على معظم المستشرقين من نزعة اختزالية فى نظرتهم الى الشرق ، بل أن النقد الذى يوجهه اليهم ادوار سعيد^(١) مصدره ما تنقسم به أدواتهم العلمية من محدودية . فاعمالهم لا تخرج فى أغلبها عن كونها حشدا للحقائق وجمعا « للموتيفات » . وما علينا الا أن نلقى نظرة على ذلك الكم الهائل من الرسائل التى تدبج فى معاهد الاستشراق . وعله من الجلى أن هذا المنهج الذرى لعاجز كل العجز عن أن يأتى لنا بتفسير لاشكال الاتصال الثقافى . فلا عجب إذن أن ترفع بعض باحثى « الشرق » فى الغرب عن أن ينعتوا بأنهم مستشرقون . وهذا هو العالم المستعرب الفرنسى الشهير «جاك برك» يعرف نفسه بأنه « مؤرخ لمجتمعات الاقطار

(١) انظر كتابه : Orientalism, Random House : New York, N.Y. 1979

الاسلامية» ومع كل هذا فلا يجوز لنا أن ننسى أن المستشرقين ، على الرغم من تخلف مناهجهم^(١) ، قد قدموا لنا العديد من الاسهامات الاولى ، خاصة فى شكل تحقيقات دقيقة للنصوص العربية القديمة ، على انه لا يمكن تحقيق استفادة علمية من هذه النصوص دون وضعها فى الاطار الكلى لشبكة العلاقات الثقافية والاجتماعية التى تحتويها^(٢) .

ومن الناحية المقابلة لا يقل عما سبق أهمية أن نتعرف على كيفية استقبال الغرب وتقييمه والتوفر على دراسته فى العالم العربى الحديث^(٣) . أما بالنسبة لتجاوز التخلف فى العالم الثالث فيرى

(١) نلمس التخلف حتى لدى كبارهم ، فـ « انوارد لين » كان لا يكف عن أن يسقط قصص « الف ليلة وليلة » على حياة المصريين فى عهد محمد على . (قارن : تعليق كاتب هذه السطور على كتاب « محسن جاسم على . شهر زاد فى انجلترا Sheherezade in England » (راجع ثبت المراجع) . كما أن المستشرقين الالمانيين « باول وكاله Paul Kahle » و « ياكوب Jacob » لم يتمكنوا ، على الرغم من دقتهم البالغة فى جمع ووصف يابات خيال الظل ، من أن يلتفتا الى أشد الوظائف التصاقا بها من الوجهة الاجتماعية – الثقافية . راجع كتابنا : برخت فى مصر Brecht in Aegypten خاصة من ٤٨ ، الحاشية رقم « ٢ » .

(٢) لحسن الحظ نجد هذا الاتجاه الجديد لدى بعض المستعمرين المحدثين ، وخاصة من كان منهم مهتما بقضايا العالم العربى الحديث ، قارن فى هذا الصدد أعمال كل من « فريتس شتيببات Fritz Steppat » و « باير يوهانس Baber » ، الا أن هذا التطور لم يكن ممكنا الا بعقد صلة وثيقة بين علوم الاسلام والعلوم الاجتماعية .

(٣) قارن فى هذا الصدد دراستنا : الطاقة الحيوية والانتاج بلا توقف ، فى : تسويك هومان : هل الالماني حقاً هكذا؟

Lebenskraft und Unrast, in : Ziock, H. (ed.) : Sind die Deutschen wirklich So ? , 1965.

«جان بواريه» Jean Poirier^(١) أنه عليه ألا يعيد أخطاء التطور الذى حدث فى اوربا. ان أن اندماج الفرد داخل الجماعة فى اقطار العالم الثالث ليتمكن أن يكون «درسا حضاريا»^(٢) للغرب الحديث لاسيما وأنه جعل الفرد فى انتاجه واستهلاكه وتداوله يبدو معزولا ومجردا عن مجتمعه حتى لتظل حاجته النفسية الاجتماعية إلى الاحساس بالامن قائمة بلاشباع .

حول مفهوم التداخل الثقافى - الاجتماعى :

ولابد لنا منهجيا من أن تفصل منذ البداية بين مستويين : التداخل الاقتصادى الاجتماعى بين الشرق والغرب فى العصر الحديث ، والتداخل الثقافى والايديولوجى بينهما ، ذلك بالرغم من ترابط كلا المستويين فى الواقع الامبريقى ترابطا وثيقا، كما أنه لابد لنا ابتداء من أن نسلط الضوء النقدي على مفهوم «النقل» - Trans-fer سواء كان من الناحية الاقتصادية أو الثقافية - الاجتماعية . وهناك دراسة نقدية ممتازة قامت بكشف الزيف الايديولوجى لمفهوم «الحدائق» فى مقابل مفهوم « التراث » فى «دراسات» العلوم الاجتماعية الاوربية التقليدية لعملية الاتصال بين الغرب والعالم الثالث . وقد نشرت هذه الدراسة - التى اتخذت من المغرب الاقصى نموذجا تطبيقيا لها - باللغة العربية بعد أن ترجمت اليها^(٣)، وهى لاسستاذ جامعى غربى نابى يدعى « بابريوهانزن »

(١) فى دراسته : مشكلات نقل «المعارف» ونقل « العلم»

Problèmes de la transmission des connaissances. Les "savoirs" et La "science", in: Marazé, Ch. : Science, technique et développement .

لا حظ خاصة السطرين . الاول والثانى تحت العنوان الفرعى التالى لهذه الدراسة (ص٧ من النص المنسوخ على الآلة الكاتبة) : اعادة تقييم المعارف التقليدية - La réévaluation des savoirs traditionels.

(٢) المرجع السابق ص ٨ .

(٣) عنوانها : القديم والحديث فى النظرية الزواجية ، فى فكر وفن ، عدد ١٣ سنة ١٩٧٨ ص ٢ - ١٩ .

Baber Johansen ، استهل « يوهانزن » دراسته بعرض ازدواجية مفهوم كل من « التراث » و « الحداثه » فى السياق الاوروبى ذاته ، وكيف كان يعبر كل من المفهومين عن خلفات ايدولوجية لقوى اجتماعية اوربية متباينة المصالح ، ثم عرج على المغرب الاقصى تحت نير الاستعمار الفرنسى كاشفا عن المصادر الحقيقية للنظرية الازدواجية (١) التى طالما وجدت طريقها إلى تقارير خبراء البنك الدولى بل وحتى فى دراسات الامم المتحدة المبكرة . وقد كان المصدر الفعلى للنظرية الازدواجية هو الممارسة الاستعمارية لفرنسا فى المغرب الاقصى ، فقد حول الاستعمار الفرنسى تقسيم المغرب التقليدى لبلاد المخزن وبلاد السيبا إلى ازدواجية افتعلها بين ما أطلق عليه المغرب النافع والمغرب «الضرورى» ، بحيث يتعين على المغرب النافع أن يشكل امتدادا للحدثة الغربية ، بينما يظل المغرب الضرورى امتدادا للاقتصاد العشائرى التقليدى ، على أنه، كما سبق أن أوضح كل من « جاك بيرك » Jacques Berque وعبد الله العروى ، أن هذه الممارسة الاستعمارية قد قضت نجبتها على صخرة التناقض بين أحلامها وواقع المجتمع المغربى . ذلك أنه لا القطاع المحدث فى المغرب اصبح امتدادا فعليا للحدثة الاوربية ، ولا القطاع التقليدى ظل تقليديا . فحتى (مالينوفسكى) Malinowski الذى كان يسخر دراساته الاثنروبولوجية لخدمة الاستعمار الانجليزى أدرك أن أنماط الثقافة الغربية لابد أن تمر أولا « بنسق استقبال » فى المجتمعات «التقليدية» يقوم بالضرورة بتحويلها وتغييرها . كما تتحول بالمثل التشكيلات الاجتماعية – الاقتصادية «التقليدية» ، حتى «إن لم يكن عليها أن تتحول» إذ أن

(١) التى ابتدعها « بوكيه » - موظف المستعمرات الهولندية - ثم « طورها » من بعده كل من « هيجنس » Hijgens و « جورجنسن » Jorgensen وفائى Fei و « رانيس » Ranis و « كيلي » Kelley و « وليامسون » Williamson وتشيتهم Cheetham .

علاقتها السابقة بالقطاع الذى أصبح الآن محدثا لم تعد هى ذات العلاقة . ومن ثم ستظل الامنية التى تحلم بنخبة ذات نزعة وتوجه اوروبى حديث تقوم بقيادة « جماهير تقليدية » فى البلاد المستعمرة مجرد أمنية . ذلك أنه حتى فى هذه الحالة الاخيرة « لا تنتقل » من الوجهة الثقافية ببساطة انساق المعايير الغربية الحديثة إلى ما يسمى بالعالم الثالث ، كما لا تظل انساق القيم السابقة عليها فى العالم الثالث على ما كانت عليه، انما يدخل كلاهما فى علاقة متصارعه (١) ، ولعل « قنديل أم هاشم »، قصة يحيى حقى التى كثيرا ما نوه بها ، تعد خير تصوير لذلك الموقف الصراعى .. ومع ذلك فلا شك أن الاتصال الثقافى بين الامصار العربية و اوروبا قد اوتى ثمارا ابداعية تعود إلى التمهيص النقدي للنماذج الحضارية الاوربية وللتراث العربى الخاص فى آن واحد ، الا أن ثمرة هذا الاتصال الثقافى لا تتحقق بالشكل الكامل إن لم تستكشف آليات ذلك الاتصال لتطويعها لخدمة تبادل ثقافى خلاق ، ذلك أنها طالما كانت خاضعة للتكهنات والافتراضات ، فانه ليتعذر استخدامها بشكل فعال، وهو الامر الذى يمكن مقارنته بقانون الجاذبية ، اذ كان موجودا قبل اكتشافه ولكن اكتشافه هو الذى جعل الانسان اقدر بكثير على تطويع الطبيعة.

إذا كان سمير أمين يستخدم مفهوم « التمهصيل » Articulation لتشخيص العلاقات الاقتصادية بين الغرب والعالم الثالث فى

(١) يتعرض لهذا الاشكال بالتفصيل « هانس بوسيه » Hans Bossc فى دراسته : عوامل التخلف من الوجهة الثقافية - الاجتماعية ، وتجاوز التخلف كعملية تعلم ، فى : الصراع بين الدول الصناعية الاوربية الغربية والدول النامية
 Sozio - kulturelle Faktoren von Unterentwicklung: Überwindung von Unterentwicklung als Lernprozess.

(راجع ثبت المراجع)

العصر الحديث ، فلا يمكننا أن نصك هذا المفهوم لالقاء الضوء على التداخل الحضارى بينهما ، وإن كان متصلا بتلك العلاقات الاقتصادية . لذلك اقترح هنا مفهوم « التداخل الثقافى - الاجتماعى » Socio-Cultural Interference . ومن المعروف أن مفهوم التداخل Interference مستعار فى الاصل عن العلوم الطبيعية ، وقد كانت علوم اللغويات هى أول العلوم الانسانية استخداما له حتى تتوفر على درس التداخل اللغوى بين انساق لغات مختلفة . وانى أقترح مد هذه الدراسات لتشمل كافة ميادين التداخل الحضارى ولا سيما بين أوروبا والعالم العربى فى العصر الحديث .

محكات بحثية مشتركة لدراسة التداخل الحضارى بين الغرب والعالم العربى فى العصر الحديث :

مع أن الحاضر هو الذى يعيننا هنا فى المقام الأول ، الا أنه من الضرورى أن نطرح بعض التساؤلات حول الثقافة الاجتماعية فى كل من الاقطار العربية عشية التدخل الاوربى وبعده ، بحيث يمكن المقابلة بين كلا الوضعين . ويقتضى ذلك أن نتتبع بدقة تحولات الثقافة الاجتماعية (مختلف الأيديولوجيات، وأنساق القيم وصور العالم السائدة) فى علاقتها بالتحولات الاقتصادية الاجتماعية فى كل من الامصار العربية منذ القرن التاسع عشر . الا أن هذه الدراسات وإن كانت تعنى باستكشاف العلاقة بين تاريخ الأفكار والتاريخ الاقتصادى الاجتماعى للبلد العربى - موضوع البحث - الا أنها تستهدف تجريد حيل تلك العلاقة وآلياتها قبل التدخل الاوربى ثم بعده وذلك لرصد عمليات استيعاب المستحدث من عناصر الثقافة الأوربية (كالمعايير القانونية ، والتعليم العلمانى ، والمسرح ، والرواية . . . الخ) . أى أنه علينا هنا - بعبارة أخرى - أن ندرس أشكال التداخل Interference بين التنظيم الاجتماعى

- الاقتصادي الوافد من الغرب فى عمليات انتاجه واستهلاكه وتداوله من جهة ، والتنظيم الاقتصادي - الاجتماعى الذى كان سائدا فى كل من الاقطار العربية عشية التدخل الاستعمارى الاوربى من جهة أخرى (كالتوائف الحرفية التقليدية ، وبنية الأسرة الممتدة . . . الخ) ، وعلاقة هذا التدخل بتداخل من نوع آخر بين الأيديولوجيات والمعارف الأوربية من ناحية، والمعارف والأيديولوجيات السائدة فى كل من الأمصار العربية قبيل التدخل الغربى من ناحية أخرى (كالطب العربى فى مقابل الطب الأوربى الحديث . . الخ) . وفى اطار هذه البنية الكلية يعيننا أن ندرس أشكال التداخل بين المعايير القانونية التى كانت سائدة فى كل قطر عربى حتى عشية التدخل الأوربى ومعايير القوانين الوضعية الغربية ، مع الاهتمام بممارسة القوانين فى مقابل نظريات القانون لان العبرة فى النهاية بالممارسة ، (ويجدر بنا هنا أن نشير إلى نتائج احدى الابحاث الاجتماعية التى قامت بها جامعة عين شمس حول اتجاهات أهالى بولاق وممارساتهم ازاء اللجوء للإجراءات القانونية فى حل ماينتج من صراعات بينهم، مقابل الاستعانة بالوساطة فى حل الخلاف بين أطراف الصراع ومن ثم استبعاد القوانين الوضعية الحديثة فى الحياة العملية) .

وعله من المجدى أن نطرح التساؤلات التالية محاولين الاجابة عليها بصورة متوازنة ، وذلك بالنسبة لكل من الاقطار العربية موضوع البحث فى هذا المؤتمر :

- كيف نفسر التناقض بين انساق القيم والمعايير الغربية الوافدة على كل من الاقطار العربية من ناحية ، والقيم والمعايير «التقليدية» التى مازالت حية لاسيما فى الممارسات الشعبية بتلك الاقطار من ناحية أخرى ؟ .

- علام ينهض - على النقيض من السؤال السابق - تأثر الدول العربية في معارك تحررها من هيمنة الباب العالي بالنماذج التحريرية للأمم الأوروبية « كمفهوم الأمة » في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر ؟ ألا نجد هنا ما يذكركمنا « بالذات التاريخية » عند هيجل في مقابل « الاصلاح » المفروض عنوة (كقانون الملكية الخاصة للأراضي الذي وضعه نابليون عند غزوته مصر في ١٧٩٨) ؟

- مم تتألف المرافق الثقافية التي تعمل على تغيير انتاج واعادة انتاج أشكال ومضامين الثقافة التقليدية (السابقة على الاستعمار الغربى) بما فى ذلك معاييرها الجمالية ، وامكانيات ومناهج تدوالها (كالمدرسة الحديثة مقابل المعاهد الدينية... الخ) ؟ .

- ماهى أشكال الصراع بين التعليم الحديث والتعليم الذى ظل «تقليديا» إلى حد بعيد ، وما علاقة هذه الاشكال الصراعية بالتحويلات الاقتصادية- الاجتماعية فى المجتمع العربى المستعمر، ومجتمع ما بعد الاستعمار فى العالم العربى (كالحراك الاجتماعى مثلا) ؟ .

- ماآليات العلاقة بين تغير أشكال الانتاج والاستهلاك والتداول الثقافى فى القطر العربى موضوع البحث ، والتحويلات الاقتصادية - الاجتماعية التى مر بها هذا القطر فى العصر الحديث ؟ وماآليات التحويلات التى طرأت على المعايير الاوربية المستحدثة فى القطر العربى المعنى كنتيجة لتداخلها مع المعايير الثقافية الأصلية فى ذلك القطر الذى دخلت عليه ؟ .

كيف نفسر التناقض بين المؤسسات التى استحدثت مع استحداث المعايير الاوربية فى ارجاء العالم العربى (كنظام التعليم الحديث) والمؤسسات الاكثر ارتباطا بمجتمع ما قبل

التحديث ومن ثم أكثر بطئا فى الاستجابة لآليات التحديث(كالاسرة العربية مثلا) ؟ .

- ما أساس التناقض بين التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية المحولة فى كل من الأمصار العربية وما ارتبط بها من أشكال الوعى والسلوك المحدث الذى يبدو علمانيا من جهة، وتلك المرتبطة بأنساق المعايير والقيم الأصلية (السابقة على التحديث) من جهة أخرى ؟ .

- ما الجذور الاجتماعية الكامنة وراء اختلاف الشروط التاريخية لنشأة أشكال ثقافية أوربية معينة كالسرح والرواية (باعتبارهما من الأجناس الأدبية المعبرة عن صعود الفرد كبطل للحدث) عن أشكال وشروط استيعاب هذه الأجناس الأدبية فى كل من أقطار العالم العربى ، وكيف تطورت هذه العملية، وماآلياتها الاجتماعية - الثقافية ؟

- ماآليات التداخل الابداعى الذاتى endogenous بين كل من ثقافات أقطار العالم العربى وعناصر الثقافات المغايرة لها سواء كانت أوربية أوغير أوربية ؟ .

وفى الختام نود أن نؤكد على أن الهدف من هذا المؤتمر هو استجلاء آليات التحول الثقافى - الاجتماعى فى الأمصار العربية والتحقق امبيريقيا من صحة مايكشف من تلك الآليات ، وذلك فيما يتعلق بتحول كل من التراث الثقافى الخاص فى كل قطر عربى من ناحية والتراث الثقافى الاوربى الملتحم معه من ناحية أخرى . فكلالهما قد تداخل مع الآخر فى علاقة جديدة يجدر بنا أن نتصافر سويا حتى نتصدى لها بالدراسة المقارنة .

(القاهرة فى إبرایل ١٩٨٣ - يونيو ١٩٩٢)

بيلو غرافيا عامة (*) أ - المراجع العربية

محمد الحبابي :

مستقبل الشباب المغربي في الثمانينات ، ١٩٧٢ .

جمال مجدى حسنين :

ملامح الأبعاد الاجتماعية لنظم التعليم الفني في مصر ، في :
الكتاب السنوى لعلم الاجتماع ، العدد الثانى ، ١٩٨١ ، ص ٢٣٩ -
٢٥٤ .

(انظر أيضا التعليق على هذه الدراسة في نفس العدد بقلم
الدكتور محمد دويدار ص ٢٥٥ - ٢٦٤) .

سيد الحسينى :

نظرية التبعية ، حوار وجدل ، في : الكتاب السنوى لعلم
الاجتماع ، السنة الثانية (عدد أكتوبر ٨١) ، دار المعارف -
القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ١٩ - ٤٢ .

حسن حنفى :

تقرير حول « الابداع الفكرى الذاتى » في : فصول،
العدد الرابع، يوليو ١٩٨١ ، ص ٣٠٢ - ٣٠٨ .

(*) ليست هذه البليوغرافيا جامعة لكل الدراسات التى تعرضت لوضع هذا
البحث، انما هى تضم ما اطلعنا عليه منها وما تعرضنا له فى هذه الدراسة التمهيدية
للمقترح . وقد بذلنا قصارى الجهد لتكون الدراسات المحداره فى هذا الموضوع
لسواها التى تعرضت لقضية التداخل الحضارى .

لويس عوض :

المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث ، معهد الدراسات
العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

شكرى عزيز ماضى :

أثر التحولات الاجتماعية فى الرواية الحديثة فى سوريا
(رسالة دكتوراه غير منشورة) ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١ .

محمد هريدى :

مسيرة الأجيال فى الرواية المصرية والتركية ، فى : فصول
(يناير - مارس ١٩٨٢) ص ٧٥ - ٨١ .

بابر يوهانسن :

القديم والحديث فى النظرية الازدواجية ، فى : فكر وفن، عدد
٣١، ١٩٧٨ ، ص ٢ - ١٩ .

حسن فتحى :

عمارة الفقراء ، سلسلة « مطبوعات كتاب اليوم » ، القاهرة ،
١٩٩١ .

ب - المراجع الأفرنجية

Abdel-Malik, Anouar:

Iddéologie et renaissance nationale: L'Egypt Moderne, Paris, 1969.

(الأيدولوجيا والنهضة القومية : مصر الحديثة، باريس، ١٩٦٩)
(انظر : الترجمة العربية تحت عنوان : نهضة مصر ، بالهيئة العامة للكتاب ، القاهرة) .

Beltran, Corizalo Aguirre

EL proceso de aculturacion y el cambio sociocultural en Mexico.

(عملية التثقف من الخارج والتفاعل الاجتماعي - الثقافي المتبادل
في المكسيك ، معهد العلوم الاجتماعية بالمكسيك ، ١٩٧٠) .

Bosse, Hans :

Sozio-kulturelle Faktoren von Unterentwicklung Ueberwindung von Unterentwicklung als Lernprozeß, in : Konflikte zwischen westeuropäischen Industriestaaten und Entwicklungsländern und deren friedliche Ueberwindung, DGFK, Sonderheft

(عوامل التخلف من الوجهة الثقافية - الاجتماعية وتجاوز التخلف
كعملية تعلم في: التجاوز السلمي للصراع بين الدول الصناعية
الاوربية والدول النامية) .

Camilleri, C. :

Crise socio-culturelle et identité: L'exemple des sociétés maghrébines, in: *Psychologie française*, Nr.5-4, 1980.

(الأزمة الثقافية - الاجتماعية والهوية : نموذج المجتمعات المغربية ،
في مجلة علم النفس ، عدد ٤-٥ ، ١٩٨٠) .

Cardoso, Fernando Henrique e Faletto, Enzo:

Dependência e Desenvolvimento na América Latina. Ensaio de Interpretacao sociologica, Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1970.

(التبعية والتنمية في أمريكا اللاتينية : محاولة في التحليل
السوسيولوجي ، الطبعة البرازيلية دار نشر «زاه» ، ريو دي
جانيرو، ١٩٧٠) .

Condon, John, C. and Youssef Fathi:

An Introduction to Intercultural Communication, Indianapolis and New York, 1975.

(مقدمة فى تداخل الاتصال بين الثقافات ، انديانابوليس -نيويورك، ١٩٧٥) .

Coulson, Noel, J.:

A history of Islamic law , Edinburgh , 1964, repr. 1971

(تاريخ القانون فى العالم الاسلامى ، ادنبرج ١٩٦٤ ، طباعة ثانية ، ١٩٧١) .

Devereux, T. :

Les notions d' "Inertie" et de "Resistance culturelle", in: Ethno-psychanalyse complémentariste, Paris, 1972.

(فكرة « القصور الذاتى » و « المقاومة الثقافية » ، فى : التحليل النفسى الاثنى التكاملى ، باريس ، ١٩٧٢) .

Fathy, Hassan:

Construire avec Le peuple , Sindbad : Paris, 1970.

(الترجمة الفرنسية عن الاصل المنشور بالانجليزية :
(Gournay, A Tale of two Villages, Cairo, 1979.

(البناء مع الشعب ، دار سندباد : باريس ، ١٩٧٠) .
(انظر الترجمة العربية للكتاب التى صدرت مؤخراً تحت عنوان:
عمارة الفقراء - عام ١٩٩١ - فى سلسلة مطبوعات « كتاب اليوم »
عن دار أخبار اليوم بالقاهرة).

Frank, André Gunder:

Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical
Studies of Chile and Brasil, New York/N.Y.
London 1969

(الرأسمالية والتخلف فى امريكا اللاتينية ، دراسات تاريخية لكل
من شيلي والبرازيل ، (الطبعة الثالثة) ، نيويورك ، لندن ١٩٦٩) .

Gran, Peter

Islamic Roots of Capitalism, Egypt (1760-1840), Modern Middle
East ٣٣ - التداخل الحصارى

East Series Nr.4, Austin and London: University of Texas Press.

1979.

(جذور الرأسمالية فى الاسلام ، جامعة تكساس ، أوستن، ١٩٧٩)
يقدم بيتر جران فى هذا الكتاب نقدا ذاتيا للاستشراق الغربى
مدعما بالشواهد التاريخية من تاريخ مصر فى النصف الثانى من
القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر وخاصة لنظرة
الغربيين الى الحضارة العربية الحديثة على انها من نتاج احتكاك
العرب بأوروبا وهو من هذا المنطلق امتداد علمى لكتاب للاستشراق
« لانوارد سعيد » ..) .

Guidelines to the Arab Regional Symposium

" Endogenous Intellectual Creativity in the Arab World "

University of Kuwait, March 8-12, 1981 "

(خطوط عامة ارشادية لندوة : الابداع الفكرى الذاتى فى العالم
العربى، جامعة الكويت ، ٨ - ١٢ مارس ، ١٩٨١) .

Gurwitsch, Georges:

The Social Frameworks of Knowledge. Harper and Row:

New York, 1971

(الاطر الاجتماعية للمعرفة ، الترجمة الانجليزية عن الفرنسية ،
نيويورك ، ١٩٧١) .

Herskovits, M.J.:

Acculturation: The Study of Culture Contacts, New

York, 1938.

(التثقيف من الخارج : دراسة الاتصال الثقافى ، نيويورك ،
١٩٣٨) .

Issawi, Charles:

Middle East Economic Development, 1815-1914: The General and
the Specific, in. Cook, M.A. Studies in the Economic History of
the Middle East from Islam to the Present Day, Oxford Univ.
Press, London, N.Y., Toronto, 1970 pp.396-411

(العام والخاص فى التطور الاقتصادى فى الشرق الاوسط

« ١٨١٥ - ١٩١٤ » فى : كوك م ، أ : دراسات فى التاريخ
الاقتصادى للشرق الاوسط من ظهور الاسلام الى يومنا هذا ؛
مطبعة جامعة أكسفورد - لندن ، نيويورك - تورونتو ، ١٩٧٠ ،
ص ٤٩٦ - ٤١١) .

Lettre d'information inter-arabe,

Annuaire des formations d'enseignement et de Recherche,

CNRS , Paris-Aix-en- Provence, numéro 1, Jan.1981.

الكتاب السنوى الخاص بالاعلام عن نشاطات أقسام ومعاهد
التدريس والبحث العلمى المتعلق بالعالم العربى خاصة فى فرنسا ،
المعهد القومى الفرنسى للبحوث العلمية ، باريس /اكس ان
بروفانس، العدد الاول يناير ١٩٨١) .

Louca , Anouar:

Les contacts culturels de l' Egypte avec l'occident, in:l'Egypte
d'aujourd'hui: permanence et changements 1805 - 1976. Editions
du CNRS, Paris,1977, pp.107-128

(علاقات مصر الثقافية مع الغرب ، فى : الديمومة والتغير، فى :
مصر اليوم بين عامى ١٨٠٥-١٩٧٦ ، منشورات المركز الفرنسى
للبحث العلمى ، باريس ١٩٧٧ ، ص ١٠٧-١٢٨) .

Oriol ,Michel:

Identité produite, l'identité instituée, l'identité exprimée (les
confusions des théories de l'identité nationale et culturelle),
Sept.1978, Institut d'Etudes Interethniques et Intercultu-
relles, Université de Nice.

(الهوية المنتجة ، والهوية التى أصبحت مؤسسة ، والهوية المفصح
عنها) مظاهر الخلط بين نظريات الهوية القومية والثقافية (معهد
دراسات وأبحاث التداخل الاثنى والثقافى بجامعة نيس ، ١٩٧٨) .

Poirier,Jean:

Problèmes de la transmission des connaissances. Les " Savours ",
et la " Science", in: Marazé, Charles: Science, technique et devel-
opement

(مشكلة تحول المعارف . « المعارف » و « العلم » ، فى :مارازية، شارل : العلم والتكنولوجيا والتنمية)

Ruf, Werner:

Dépendence et aliénation culturelle, in: Ruf, W.K. et al: Indépendance et interdépendance au Maghreb, CNRS.

(التبعية والاعترا ب الثقافى ، فى : روف ، ف . وآخرون : الاستقلال والاعتماد المتبادل فى المغرب ، مطبوعات المركز القومى الفرنسى للبحث العلمى) .

Said, Edward:

Orientalism, Random House, New York, 1979

(الاستشراق ، دار راندم - نيويورك ، ١٩٧٩)

Steppat, Fritz:

Tradition and Sakularismus im modernen aegyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952: Ein Beitrag zur Geistes- und Sozialgeschichte des islamischen Orients. Unveröffentlichte Habilitation 1960.

(التراث والعلمانية فى نظام التعليم الحديث فى مصر حتى سنة ١٩٥٢ : دراسة فى التاريخ الفكرى والاجتماعى للشرق الاسلامى . رسالة أستاذية قدمت وأجيزت فى الجامعات الألمانية عام ١٩٦٠) . ص ٢٩٣ و ص ٢٩٤ حواشى

Tomiche, Nada:

Le roman égyptien après 1973, sa place dans le Monde Arabe et l'image qu'en recoit l'Occident, t.XV, 1979.

(الرواية المصرية بعد ١٩٧٣ ، مكانتها فى العالم العربى وصورتها فى الغرب ، فى : الحوليات الاجتماعية ، المجلد الخامس عشر ، ١٩٧٩) .

The United Nations University:

UNU-Project: Socio-Cultural- Development Alternatives in a Changing World (SCA).

(مشروع جامعة الامم المتحدة : بدائل التنمية الاجتماعية الثقافية فى عالم متغير يتفرع عنه مشروع : الابداع الفكرى الذاتى)

Sub-Project: "Endogenous Intellectual Creativity (EIC).

ندوة الابداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى ، بجامعة الكويت
من ٨ - ١٢ عام ١٩٨١ .

Arab Regional Symposium: "Endogenous Intellectual Creativity
in the Arab World", University of Kuwait, (Kuwait, March 8-
12, 1981).

UNESCO:

Colloque sur les "phénomènes d'acculturation" et de "décultura-
tion" dans le monde contemporain, Paris 3-5 Novembre 1980.

ندوة حول : « ظواهر التنقيف من الخارج » و « محو الثقافة » فى
العالم المعاصر (باريس ٣-٥ نوفمبر ١٩٨٠) . نص غير منشور).

UNESCO:

Introduction aux études interculturelles-Esquisse d'un projet pour
la promotion de la communication entre les cul-
tures, UNESCO, 1976-1980, Paris. 1980.

(مدخل الى دراسات التداخل الحضارى - مخطط مشروع تجلية
ودعم الاتصال بين الثقافات (اليونسكو : ١٩٧٦-١٩٨٠) باريس ،
١٩٨٠ .

Weiler, Hans, N.:

Educational Planning and Social Change, Report on IIEP- Semi-
nar, International Institute for Educational Planning
UNESCO, 1980.

(التخطيط للتعليم والتغير الاجتماعى ، المعهد الدولى للتخطيط
التعليمى ، اليونسكو ١٩٨٠ .

Youssef, Magdi:

Brecht in Ägypten, Versuch einer literatursoziologischen Deutung,
Bochum, 1976.

(برخت فى مصر - محاولة فى التفسير الاجتماعى للأدب ،
بوخوم ، ١٩٧٦) .

Youssef, Magdi:

Sociology of the Emergence and Development of European Forms of Theatre in Modern Arab Societies, in: Proceedings of the Congress of the International Comparative Literature Association (ICLA), Budapest-Stuttgart, 1980.

(التحليل الاجتماعي لنشأة وتطور أشكال المسرح الغربي في المجتمعات العربية الحديثة ، فى : كتاب مؤتمر الجمعية الدولية للأدب المقارن ، ١٩٨٠) .

Youssef, Magdi:

Literary and Social Transformations: The Case of Modern Arabic and European Literatures , in: Proceedings of the 10th Triennial Congress of the International Comparative Literature Association, 1985, VOL.I.

(التحولات الأدبية والتحول الاجتماعي : نموذج الآداب العربية والأوربية الحديثة ، فى : كتاب المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن ، نيويورك ١٩٨٥ ، المجلد الأول) .

Youssef, Magdi:

Ali, Muhsin. Yassim: Scheherezade in England, a Study of Nineteenth Century- English Criticism of the Arabian Nights, Three Continents Press: Washington D.C., 1978 , in: International Journal of Middle East Studies, Los Angeles, Aug. 1983.

(تعليق على كتاب : محسن جاسم على : شهر زاد فى إنجلترا ، دراسة لنقد الليالى العربية فى بريطانيا اثناء القرن التاسع عشر ، واشنجتون ١٩٧٨ ، فى : المجلة الدولية لدراسات الشرق الاوسط ، أغسطس ١٩٨٣) .

Youssef, Magdi:

Le contact entre les littératures européennes et les littératures arabes modernes: une interférence culturelle?, in: Actes du congrès de la fédération Internationale des Langues et des littératures Modernes (phoenix-Arizona, 1983).

(الصلة بين الآداب الاوربية والعربية الحديثة : أهمى نوع من
التداخل الحضارى ؟ فى : كتاب مؤتمر « الرابطة العالمية لروابط
دراسات اللغات والآداب الحديثة » ، فينكس - أريزونا، ١٩٨٣)

Zghal, Abdelkader:

Marxist and Weberian Intellectual Traditions and the Social
Structures of the Middle East, International Review of Modern
Sociology, dec.1982.

(التراث الفكرى الماركسى والفيبرى والأبنية الاجتماعية فى الشرق
الاطوسط ، المجلة الدولية لعلم الاجتماع الحديث ، عدد /
ديسمبر ١٩٨٢).

هل نحن بحاجة الى جمعية عربية لدراسات التداخل الحضارى وفلسفة العلوم والآداب والفنون ؟ (*)

القضية العامة التى ندعو اليها هنا هى تأسيس جمعية عربية تضم المتخصصين فى مختلف فروع المعرفة العلمية والابداع الفنى والادبى ممن يشعرون معنا بما يسود هذه التخصصات والابداعات الحديثة والمعاصرة من سقم واعتلال مرجعها تآثر هذه التخصصات واقتصار كل منهما على معاييرها الجزئية دونما علاقة بالمعيار العام المؤسس على رؤية شاملة لكل هذا التنوع . ولعل هذا التناقض أو قل الصراع ، بين المعرفة الجزئية المتخصصة والحاجة الانسانية الطبيعية الى كلية المعرفة وتناغمها فى منطق متماسك مفتوح على التجريب ، لونا حاجة الى التلقيق ، وراء ما يستشعره معظمنا ، بعد كل هذا الشوط الذى قطعه كل منا فى مجال تخصصه ، من سقم واعتلال وردود أفعال تنقلب من نقيض الى نقيض عبر عنها يحيى حقى فى «قنديل أم هاشم» ، وصرنا نألفها فيما نراه اليوم من تنافر بين التيارات الفكرية التى صار لها وجودا ملموسا فى مجتمعنا دون أن تتجاوز تلك الثنائية القائمة بين القانون العام والقانون الخاص . وإذا كانت هناك ادعاءات تحاول أن تستغل الحاجة الجماهيرية إلى تجاوز هذه الثنائية باستغلال وسائل الاتصال بالجماهير لترويج تليفقات تبريرية تختزل المكتشف الحديث، ولاسيما فى مجال العلوم الطبيعية ، الى المعيار العام المتوارث بماله من طابع قدسى ، فليس هذا مجال التصدى لها لانها لا تستحق أن تناقش اصلا . أما البديل الجاد الذى يطرح نفسه بالحاح فى الساحة فهو أن ينشط اهتمام جماعى

* نشر فى صحيفة الأهرام بتاريخ ١٧ / ٣ / ١٩٨٩ .

للمتخصصين فى كافة فروع المعرفة والابداع ، والتي لا يمكن لأحد منا أن يقوم بها جميعاً كما كان فى امكان ابن سينا أن يلم بمعارف عصره ، بغرض تجاوز الثنائية الراهنة بين معارفنا الحديثة المستمدة من الغرب ومعرفتنا المتوارثة على مدى تاريخنا الطويل ، واستكشاف ما يحكم هذا التداخل الحضارى من آليات ثقافية تنعكس فى الاعتلال أحياناً والتطرف فى أحيان أخرى ، وكلاهما يفصح عن شكل من أشكال التناقض المعيارى أو « حل » لصراع نفسى إجتماعى . ومن خلال هذا الجهد الجماعى -بالضرورة - لتجاوز هذه الثنائية الضارة بنا يمكن اكتشاف المنطق العام المفتوح الذى ينظم كافة اشكال معرفتنا وانشطتنا الفكرية والفنية الحديثة حتى نستشرف بجدية ترفض التلفيق أو الادعاء أو التعسف ذلك التناغم المفقود فى معرفتنا ، ومن ثم فى حياتنا العربية المعاصرة . وربما كانت الصورة العملية لتحقيق ذلك هى تأسيس جمعية عربية لدراسات التداخل الحضارى وفلسفة العلوم والآداب والفنون .

لماذا نحن بحاجة إلى جامعة بحثية ؟ (*)

أما وقد بلغ الأمر مداه من التلقائية وقصور التخطيط الشامل في مرفق يعد بمثابة العصب الرئيسى فى حياة أمتنا ، وهو التعليم والبحث العلمى على السواء ، فقد أن الأوان كى نعيد النظر فى كل ما أصاب هذا المرفق من عقم أو خلل نعلم انه استقفل فى العقد أو العقدين الاخيرين . ولعل التعرف على مواطن الداء فى هذا المرفق الحيوى لا يمكن ان يتم دون الوقوف على علاقته بالمجتمع ككل .

وعل من يقول أن لا نفع يرجى من محاولة اصلاح مرفق ، ولو كان على هذا القدر من الخطر ، دون اصلاح الكل الاجتماعى والاقتصادى الذى يحتويه . ولكننا نرى أن فى محاولة اصلاح هذا المرفق الذى يقوم على بث الوعى وتعميق الانتماء إلى الوطن فى مختلف عمليات التعلم والبحث ما هو كفى بالتعجيل باصلاح البناء الكلى للمجتمع وبخاصة فى هيكله الاقتصادى ، ولكن شريطة ألا يقتصر الانتماء إلى الوطن على مجرد الاناشيد الحماسية فى طوابير المدارس ، وانما بان يترجم ذلك فى كل ما نقوم به من عمليات البحث والتعليم فى هذا الوطن ، فليس من الوطنية فى شىء أن نترك الحبل على غاريه كى تكون الدراسات العليا فى جامعاتنا رهنا برغبة الطالب او اهتمامات استاذة وحدها . بل يجب ان يكون هنالك ثمة تخطيط دقيق شامل لاحتياجات المجتمع فى المرحلة الراهنة بحيث يتناولها كل من تلك الابحاث حسب تخصصه . ولكنه حتى لا يصبح الامر مجرد فرض يحس الباحث وكأن الادارة تمليه عليه ، وهو الذى يعلم عن كذب ان رحلة البحث العلمى لا سيما اذا

(*) نشر فى الكتاب السنوى لمؤتمر طه حسين بجامعة المنيا عام ١٩٨٧ . كما نشر قبل ذلك بشىء من الايجاز فى صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٨٧/١/٣٠ تحت عنوان : «ارتباط علوم الطبيعة والانسان : ضرورة علمية» .

كانت جادة وأصيلة ، لا تخلو من مفاجآت تتعذر على التنبؤ ، على الرغم من أن العائد الأول من نتائج البحث العلمى هو رفع القدرة على التنبؤ باستخلاص القوانين والاليات ذات الانتظام النسبى فى الظواهر موضوع البحث ، اقول حتى لا يصبح الأمر بالنسبة للباحث بمثابة الفرض يأتى من مستويات تخطيطية عليا ، مما قد ينتهى بالبحث العلمى إما الى العقم أو إلى ازواجية وصراع كامن أو مفتوح بينه وبين جهة التخطيط المركزى للبحوث ، فعليه أن يكون هو نفسه فى قاعدة ذلك التخطيط الاجتماعى الشامل لنشاطه البحثى . ولكن أنى له ذلك وتخصصه الدقيق يكاد أن يكون أبعد ما يكون عن هذه النظرة الشمولية ، خاصة وأن العلوم الحديثة تدرس بشكل ذرى لامعيارى ، يسبغ عليها موضوعية شكلية ، وكأنها تصلح بهذه الصورة الجزئية المحدودة لكافة المجتمعات على حد سواء بل وعلى اختلاف مواقع أبناء المجتمع الواحد من العملية الانتاجية ؟ ! لا بد لرفع هذا الفصام بين التخصص الدقيق والكلية الاجتماعية الاقتصادية الثقافية التى ينتمى اليها صاحب البحث والدرس أن تتحول لغة الوصف « الحيادى » فى علوم الطبيعة والانسان على السواء الى لغة تفصح عن العلاقة بين التخصص الدقيق والمصالح الاجتماعية الاقتصادية التى يخدمها من خلال توجهه ، أى أن اختيار موضوعات البحث والدرس ومن قبل ذلك المنهج الذى يمشى عليه ، هو الذى يفضى الى موقف ملتزم - او غير ملتزم - بازاء القضايا الملحة فى المجتمع الواحد . وقد يقول قائل إن هذه اللغة غير الحيادية ، التى لا تقف عند حد الوصف الخارجى للجزء الذى تخصص فيه الباحث ، وانما تتبع صلته بالنسيج الاجتماعى وعلاقاته الداخلية ، ان مثل هذه اللغة يفتقر اليها فى أغلب علوم الانسان والطبيعة قى جامعاتنا واكاديمياتنا البحثية فضلا عن معاهدنا الدراسية . والاجابة على ذلك أنه نون

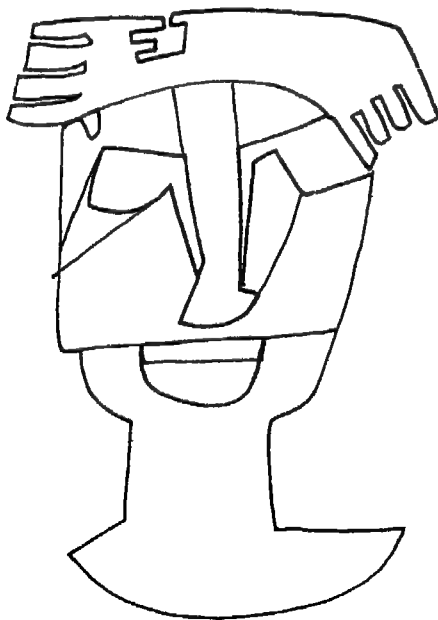
بلورة هذه اللغة لن يتحقق لنا ما نصبو إليه من تخطيط اجتماعى شامل لباحثنا ودراساتنا ، فتحديد اولوية الموضوعات ورصد خطة شاملة لها لا يكفى لمثل هذا التخطيط ، وانما لابد وان تكون له لغة بحثية دراسية مختلفة عن تلك التى تسود معاهدنا البحثية والدراسية حتى هذه اللحظة ، وبعبارة اخرى لابد أن تتبع هذه اللغة عن نظرية فى المعرفة تنظر الى التخصص الدقيق على أنه نشاط اجتماعى فى شكل متخصص ، وانه من ثم يتعين لتحقيق العائد الاجتماعى المنشود منه ان يدرس من خلال علاقاته الداخلية النوعية ذات الخصوصية الشديدة فى صلتها بقوى الانتاج الاجتماعية مدعما ودافعا لها . ومن هنا كانت ضرورة اجتماعية الطب ، والهندسة ، والذرة ، وسائر علوم الطبيعة فضلا عن العلوم الانسانية ، ولكن بشرط ألا تكون تلك الدراسة مجرد مادة تضاف الى المواد الاخرى التى تدرس فى كل من تلك الفروع التخصصية على ما هى عليه ، وانما ان تمثل القاعدة المعرفية والمنهجية التى تقوم عليها كل من تلك الدراسات المتخصصة بأسرها . أو هى -ان شئت - الفلسفة التى يجب أن تقوم عليها هذه التخصصات ان أردنا أن نوجهها بنقلة كيفية تحيلها مما هى عليه إلى اسهام فعال فى نهضة حقيقية ما أشد حاجة الوطن العربى اليها . وانى أعلم أن تحقيق ذلك على مستوى البحث والدرس ليس سهلا ، لا سيما وأن الأطر البحثية السائدة تنهج عكس ذلك ، ولكننا لن يكتب لنا النجاح فى مشروع خروجنا من الأزمة الطاحنة التى نعانيها الا بالبده من هنا . عندئذ سوف لا يسود التناقض بين التخطيط المجتمعى الشامل بما له من مركزية والبحث الدارس أو الدرس الباحث كل فى موقعة من المجتمع ، بل التعاون المتبادل بين كلى مستويى التخطيط مركزيا كان أم قاعديا ..

ولكن ، من أين لنا أن نبلغ هذا الهدف الذى يبدو بعيدا ونحن نفتقر الى بلورة هذه اللغة العلمية الجديدة التى تحرص على عدم فقدان الصلة بين التخصص الدقيق بقوانينه وآلياته المجردة عن ظواهر محددة ، والكلية الاجتماعية الاقتصادية فى علاقتها التاريخية العينية كما نعيشها فى يومنا هذا ؟ السبيل الى ذلك لا يتأتى بمجرد وضع مشروع لهذه اللغة العلمية الجديدة ، وانما بوضع ذلك المشروع ذاته موضع الاختبار والدرس الجاد من اهل التخصصات المختلفة فى شكل نموذج بحثى (جماعى) يقوم على هذه القاعدة المعرفية التى ترفض الفصم بين التخصص على دقته ومن يمكن ان يعود عليهم هذا التخصص بالنفع أو الضرر من أبناء هذا المجتمع ، ولكنها ترفض فى الوقت ذاته أن تختزل خصوصية المسار البحثى فى مجال محدد الى عمومية العلاقات الاجتماعية السائدة ، ولا كان لذلك أثره السلبى على العملية البحثية . ولوضع هذه الفكرة موضع الاختبار العملى اقترح انشاء جامعة بحثية فى احدى المدن الجديدة تقوم على الاسس التالية : -

اولاً : العمل على رفع الفصل التعسفى بين العلوم الانسانية والطبيعية ، مع النظر الى كافة اشكال المعرفة الانسانية المتخصصة على انها نشاطات ذات طابع اجتماعى فى شكل متخصص . ومن ثم يتعين على الابحاث الجماعية لكافة التخصصات العلمية ان تعيد ربط تلك التخصصات بعد رحلتها التجريدية الطويلة فى العصور الحديثة بالارضية الاجتماعية الاقتصادية الثقافية التى اليها تنتمى وان تعيد تأسيسها فوق هذه الخريطة الاجتماعية الاقتصادية الثقافية ، بحيث لا ينفصل البحث العلمى فى مساره التخصصى عن اشباع حاجات المجتمع الذى يشرف بالانتماء اليه .

ثانياً : على الرغم من بدهاة هذا المطلب (اعادة ربط التخصصات العلمية باشباع حاجات المجتمع راهنة كانت أو مستقبلة) الا أن عدم توفر تصور علمى متكامل للنظرية الاجتماعية التى تنهض عليها مختلف التخصصات العلمية قد أدى ، ومازال يؤدى الى فاقد كبير فى تحصيل الناتج المنشود على المستوى القومى من الاستثمار الذى يبذله الوطن لتنشئة وتدعيم باحثين علميين على مستوى عال من التأهيل ، غير أنه لا يمكن لهذه النظرية الاجتماعية التى يجب ان تشكل الاساس والقاعدة التى تقوم عليها كافة التخصصات فى العلوم الانسانية والطبيعية ، بل وفى كافة اشكال الابداع الفنى والادبى والثقافى ، والتى بدونها لا يتحقق ناتج رشيد مما ينفقه الوطن على كل هذه النشاطات المتخصصة ، لا يمكن أن تفرض سلفا ، كما أشرنا من قبل ، على الباحثين بشكل متعسف وانما يجب أن تطرح فى البداية فى صورة فرضيات نظرية تحققها أبحاث المتخصصين فى مختلف الفروع العلمية بشكل جماعى يحقق نموذج تداخل العلوم على أرضية مشتركة من الاهتمامات الاجتماعية . وعلى هذه الجامعة البحثية التى اقترح انشاءها أن تضع على عاتقها تطوير النظرية الاجتماعية الشاملة لكافة فروع النشاط التخصصى من خلال التعاون العلمى الجماعى بين كافة المتخصصين فى مختلف الفروع البحثية فى العلوم الانسانية والطبيعية وفى الانشطة الثقافية الابداعية فى الفنون والاداب . وغنى عن البيان ما يحققه هذا التطوير الجماعى التعاونى للنظرية الاجتماعية التى تتأسس عليها كافة التخصصات البحثية من ترشيد كبير لما تنفقه الدولة من مال وجهد وخدمات متنوعة لدعم هذه التخصصات ، فضلا عن تحقيق عائد اجتماعى ذى كبر رفيع يعالج الحالة السائدة من تفتت مختلف التخصصات بعضها عن بعضها البعض ، زد على ذلك الفاقد الناجم عن بعدها عن تحقيق الحاجات الفعلية للمجتمع العربى والعمل على اشباعها ، وبسبب - فى

تقديرى - ليست مشكلة الدراسات النظرية وحدها فى هذا البلد ،
وانما بالمثل اشكالية العديد من الدراسات « العلمية » فى فروع
العلوم « التطبيقية » ، اذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الطب
والهندسة . كما انه على هذه الجامعة البحثية المقترحة ان تتصدى
لعمليات التداخل الحضارى بين مصر والعالم العربى من ناحية
والحضارة الاوربية الحديثة من ناحية أخرى ، وانعكاس ذلك على
البحث العلمى والابداع الفنى والثقافى بكافة تخصصاته ، بحيث
يؤدى البحث الجماعى لهذه الظاهرة الى تنسيق عملية الاستفادة
من منجزات الغرب بما يدعم القدرة على اشباع حاجات الوطن
العربى ، ومن ثم تجاوز الثنائية القائمة بين التعامل مع الواقع
المحلى باستخدام ثمرات العلم الغربى ، والثقافة الاجتماعية
« الشعبية » كالثنائية القائمة بين الطب الحديث والطب الشعبى ، أو
بين العمارة الحديثة والعمارة الاصلية على مدى التاريخ الطويل
لمجتمعنا



نحو نظرية قومية للمعرفة فى علوم الإنسان والطبيعة .

مبررات هذا المشروع : (*)

يلاحظ بوجه عام أن أغلب الباحثين فى العلوم الطبيعية فى بلادنا يصعدون فى دراستهم عن الطرق الاجرائية للبحث دون أن يكونوا على علم بنظرية المعرفة التى عنها نشأت فى الأصل تلك الطرق الاجرائية وطورت . والنتيجة التى تترتب على ذلك أنه كلما تبدلت نظرية المعرفة فى البلاد الغربية المنتجة لها ، وتغيرت تبعاً لذلك الطرق الاجرائية Operationaal methods المترتبة عليها فى مواقع انتاج النظرية فى الغرب ، عدنا نحن لنتبع تلك القطوف الاجرائية الجديدة ، ولكن عن غير وعى واضح بأسباب تبدل تلك النظريات المعرفية ، ومن ثم طرقها الاجرائية النابعة منها فى الغرب . وهو ما يتيح تعزيز آليات تقسيم العمل البحثى على المستوى الدولى ، حيث ينتج الغرب نظرياته ونقوم نحن بإعادة انتاجها ، متعسفين تطبيقها على واقعنا المجتمعى الثقافى والاقتصادى المناخى المغاير ، ثم حين يعود لياخذ بنظرية جديدة ، نسرع نحن بالاخذ بقطوفها الاجرائية منفصلة عن أساسها النظرى ، حتى نلحق بالركب « العالمى » !!

هذا فى العلوم الطبيعة والتجريبية ، أما فى العلوم الانسانية ، فالأمر صار مختلفاً منذ بدايات السبعينات حين اهتم عدد من هيئات التدريس فى جامعتى عين شمس والقاهرة ، بالنظرية فى العلوم الاجتماعية . إلا أن السمة السائدة على تلك الجهود الحميدة فى حد ذاتها هى التعريف بالنظرية فى العلوم الاجتماعية الغربية ، والربط بينها والمناهج والطرق الاجرائية التى تقوم عليها ، وإن ظل ذلك كله فى حدود النقل عن الغير ، وهو ما يمكن أن يترتب

(*) نشر بصحيفة الاهرام على دفعتين بتاريخ ١٩٨٩/٢/١٠ و ١٩٨٩/٢/١٧ .

عليه ، وكما ترتب عليه بالفعل ، كثير من الاشكالات فى التعرف العلمى الدقيق على واقعنا المصرى العربى المغاير ، ذلك أننا لم نصدر أصلاً عن تجريد نظرى لواقعنا المحدد ، وإنما عن تطبيق للآليات العامة فى النظرية الغربية على خصوصيات المجتمع المصرى ..

ما هو المخرج إذن من هذه التبعية البحثية التى صارت موضع شكوى من عدد كبير من الباحثين وأعضاء هيئات التدريس فى جامعاتنا العربية ؟

يفضى بنا هذا السؤال إلى ضرورة أن يكون لنا مشروعنا النظرى المستقل فى البحث العلمى ، ونعنى بعبارة « مستقل » على وجه التحديد ، أن نصدر فى مشروعنا عن أرضيتنا المجتمعية فى كل من أمصارنا العربية .

ما معنى هذا ؟

ان نصدر بداية فى نظرتنا الى مختلف التخصصات فى العلوم الطبيعية ، والعلوم الانسانية فضلاً عن الآداب والفنون بمختلف أجناسها وفروعها (وهى التى تختص بها على سبيل المثال جامعة حلوان) على أنها أنشطة مجتمعية عربية مصرية فى أشكال تخصصية . ومن ثم فلا بد من إعادة ربط هذه التخصصات التى تبسو أحياناً متباعدة عن بعضها البعض ، وذلك بتأسيسها على أرضيتها المجتمعية المشتركة فى جمهورية مصر العربية .

إذ أنه إذا كان الهدف من البحث العلمى هو التنمية الاجتماعية – الاقتصادية والثقافية (وهو ما سندعوه هنا التنمية المجتمعية) فما هى طبيعة العلاقة المعرفية والمنهجية بين البحث العلمى الحديث فى علوم الانسان والطبيعة على السواء والموروث المعرفى الثقافى فى مستوياته النظرية والعملية فى مجتمعاتنا العربية ؟ هذا

الموروث، الذى يشكل الخبرات التاريخية الممتدة عبر مئات وآلاف السنين فى المجتمع العربى ، ما علاقته بطرق ومناهج البحث العلمى الحديث فى علوم الانسان والطبيعة ؟ .

واذا كان هذا الموروث (الذى نعنى به الجمع وليس المفرد ، فهو يجمع الخبرات الشعبية واجتهادات مختلف التيارات الثقافية الواعية فى الوطن) يشكل رؤية العالم لدى قطاعات كبيرة من المجتمع العربى ، فهل يشكل العلم الحديث تناقضاً ناجزاً وقطعية معرفية تامة معه ، أم أن فيه ما يحوى اسسا وعناصر عقلانية ، هى نتيجة تراكم الخبرات الجماعية للشعوب العربية ، يمكن أن تنمى وتطور صدوراً عن احتياجات المجتمع فى مرحلته الراهنة وبالإستعانة بالمناهج الحديثة لعلوم الانسان والطبيعة ؟ وهل يمكن استشراف أرضية معرفية ومنهجية مشتركة بين مختلف علوم الانسان والطبيعة صدوراً عن هذه الارضية المجتمعية التى تحاول مختلف التخصصات العلمية أن تجد لها الحلول المناسبة ؟ وإذا كان من المعروف أن انغلاق التخصصات العلمية على ذاتها صار يعبر عن أزمة فى البحث العلمى صارت بدورها تستدعى التعاون الوثيق بين مختلف التخصصات العلمية ، وهو ما أدى الى ظهور التخصصات المتداخلة Interdisciplinary (وليست « البينية » كما تعرب خطأ) ، فلم لا يكون الأصل فى تلك الأزمة هو تجريد التخصصات عن العلاقات المجتمعية ، وهو الذى أدى الى بعدها هى الأخرى عن بعضها البعض ؟ .

فهل يمكن إعادة وصلها بما انفصلت عنه بعد هذه الرحلة التجريدية ؟ وهل يمكن أن يعاد تأسيسها وربطها بتلك العلاقات المجتمعية الراهنة فى كل من مجتمعاتنا ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن الربط - على المستوى المعرفى (الابستمولوجى) - بين المنهجية العامة للبحث العلمى الحديث والمناهج السائدة فى

المجتمع العربى الراهن كما تنعكس فى مختلف ممارساته العملية وأنساقه الفكرية ؟ وإلى أى حد يمكن لمنهجية العلم الحديث أن تنمى الجوانب الابداعية فى سلوك وفكر المجتمع المصرى وتصفى الشوائب التلقيفية فيه على مستوى الفكر والممارسة ؟ وهل هناك آليات مشتركة بين التطبيقات العلمية الحديثة على مختلف جوانب المجتمع العربى ؟ ثم على مستوى اجتماعية البحث العلمى : هل يمكن الوصول الى لغة مشتركة بين مختلف التخصصات العلمية حتى تدفع التعاون المثمر بينها دون أن يؤدى ذلك الى اختزال أو تبسيط مغل بأشكال التخصصات المختلفة ؟ وكيف يمكن أن تسهم هذه اللغة العلمية المشتركة فى المستقبل فى بث روح العلم فى المجتمع العربى من خلال مختلف مؤسساته البحثية والتعليمية والاعلامية والتربوية ؟ .

من خلال هذه التساؤلات تتضح معالم الطرق الاجرائية لهذا المشروع البحثى . فأعضاؤه سيقومون فى مرحلة أولى بمحاولة الاجابة على هذه التساؤلات من خلال تقويم المناهج السائدة فى بحوث العلوم الانسانية والطبيعية فى مجتمعاتنا العربية (من خلال مؤسساتها البحثية والتعليمية والتدريبية) وما آلت اليه علاقتها بالموروث المعرفى والمنهجى السابق عليها فى المجتمع العربى ؟ وما هى أشكال الصراع والتناقض أو التداخل بين هذين النسقين المعرفيين ؟ وهل يمكن التوفيق بينهما (دون تلفيق) بما يدفع القوى الانتاجية فى المجتمع العربى فلا يؤدى ذلك الى مفقود فى تمايز شخصيته الحضارية التى امتدت عبر آلاف السنوات وصارت الآن فى منعرج حرج من تطورها ؟ .. وكيف يمكن للبحث العلمى فى الوطن العربى أن يعاد تأسيسه وربطه بأرضيته المجتمعية الخاصة دون أن يضيع فى متاهات الاحصاءات الكمية أو يقتصر عليها وحدها ؟

أهمية الدراسة التقابلية بين اللغة العربية *

واللغات الأجنبية لدعم اللغة والهوية القومية لبناء العربية

لاستجلاء القضية الى نحن بصدها سابدأ بمثال مقارن من أيرلنده حين كانت برمتها تنوء تحت الاستعمار الانجليزى . فقد كان يفرض على الاطفال فى مدارسها ألا يتحدثوا بينهم الا بالانجليزية ، ومن يعثر عليه مدرس الفصل متلبسا بالتحدث بلغة بلاده - الايرلندية - كانت تحفر علامة على عقد خشبى يلزم بحمله حول عنقه ، ثم يأخذ بعد فترة « حسابه » من العقاب الجسدى تبعا لعدد تلك العلامات على عقده الخشبى . ومن المؤس أن كثيرا من أولئك المدرسين الذين كانوا يوقعون ذلك العقاب على تلاميذهم «بأمانة» صارمة كانوا هم أنفسهم من أهل أيرلنده . فقد كانوا يتوهمون أنهم بتوحيدهم بالمغتصب الانجليزى انما يعينون ابناء بلادهم على تجاوز الفاقة والتخلف ، وهم الذين راح منهم مليون نسمة ضحية المجاعة التى اجتاحت أيرلنده فى القرن الماضى ، وهاجر منهم مليون آخر من الاهالى ، اتجه معظمهم الى الولايات المتحدة ، وبعضهم الى استراليا . والنتيجة أن عدد من يعرف اليوم لغة بلاده فى ايرلنده لا يتعدى الخمسة بالمائة من سكان الجمهورية الواقعة فى الجنوب . بل أنه على الرغم من أن أيرلنده عضو فى السوق الاوربية المشتركة الا أن مسابقة أجريت فى عام ١٩٨٧ لاختيار أفضل ترجمات للقصائد المنشورة باحدى لغات الدول الاعضاء فى السوق قد استبعدت الشعر المدون باللغة الأيرلندية من مسابقتها متعلقة بأن هذه اللغة ليست من اللغات الرسمية للسوق

(*) ألقى هذا البحث فى ندوة « تطوير تعليم اللغة العربية » التى اقيمت فى شهر يوليه ١٩٨٨ بوزارة التربية والتعليم بالقاهرة ، واشرف على تنسيقها زميل فاضل هو الدكتور محمود فهمى حجازى ، استاذ علم اللغة بآداب القاهرة .

الأوروبية ، بينما هي اللغة الرسمية لجمهورية أيرلنده ، (انظر صحيفة Irish Times الصادرة بتاريخ ٣١ / ٨ / ١٩٨٧ ، ص ٧) .
أما عنا نحن العرب فأكثرنا لا يعرف أن في أيرلنده جمهورية خاضت من أجل استقلالها ثورة شعبية عام ١٩١٦ ضد المستعمر نفسه الذى ثار عليه الشعب المصرى عام ١٩١٩ ، بل أن منا من يتصور أن أيرلنده بأسرها مجرد امتداد لبريطانيا !

ان آلية التوحد بالقاهر عن طريق التوحد المعيارى بلغته وسمته هي التى أدت باللغة الأيرلندية الى هذا المصير ، وهى التى تهدد مستقبل اللغة العربية . فاذا كان القاهر فى الامس القريب هو المستعمر المتحدث برطانتة الانجليزية ، فالمهيمن فى حاضرننا على اقتصاد الشعوب هو السوق العالمية التى تدار باللغة الانجليزية .. وهذه السوق لا يتناقض معها ويؤرقها سوى الهويات الثقافية المتميزة على ارضيات مجتمعاتها ، والتى تشكل اللغة القومية عصبها الاساسى . ذلك أن السلعة فى عصر هيمنة السوق العالمية لا تعرف الاوطان ، ولا تريدها . ومع ذلك فالشعوب بحاجة الى تلك السلعة ليس من أجل تناقضها مع تمايز هوياتها الثقافية ولغاتها القومية ، ذلك التمايز الذى يثرى انسانية الثقافة العالمية من خلال التبادل بين متباين الثقافات ، وانما من أجل قيم الاشباع - مادية كانت أو فكرية ثقافية - التى صار لزاما عليها أن تنتقل من خلال التبادل السلعى فى السوق العالمية .

فما هو المخرج من هذا الوضع الذى وان عانت منه شعوب المسكونة بأجمعها ، إلا أن ما تعانیه منه شعوبنا حديثة التحرر من الاستعمار يبلغ أضعاف أضعاف ما تعانیه شعوب الشمال الذى تتمركز فيه ادارة تلك السوق العالمية ؟ .

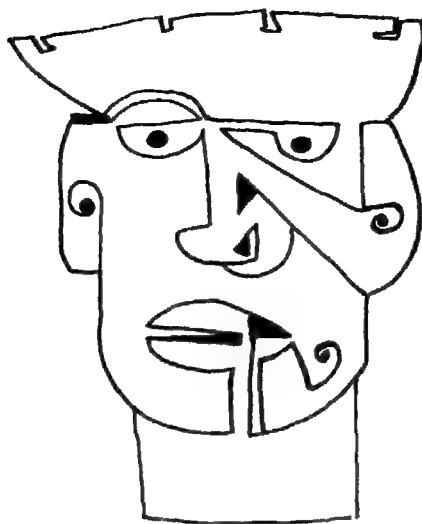
وهل يتأتى لنا الخلاص - نحن أمة العرب - بأن نخلع جلدتنا وهويتنا الثقافية ، وفى مقدمتها لغتنا العربية ، ونتوحد باللغة أو اللغات السائدة فى تلك السوق الدولية ؟ أم أن نقاط تلك اللغات والثقافات الأجنبية ؟ وإن كان بدهيا أن فى كلا هذين « الحلين » هلاكنا المحقق ، فما هو البديل إذن ؟ ..

البديل الرشيد - فى رأى - هو أن نتعرف ، ومن ثم نعرف أجيال الدارسين فى أمتنا على أوجه التمايز الثقافى - المجتمعى ، والأدبى اللغوى بيننا وسوانا من الشعوب ذات اللغات والثقافات المغيرة . وأداة هذا التمييز هو الدراسات التقابلية Contrastive Studies على المستويات اللغوية ، والأدبية ، والثقافية المجتمعية على السواء . فإذا أخذنا على ذلك مثالا من الدراسة التقابلية لصوتيات اللغة العربية وصوتيات اللغات الاوربية ، سنجد أن اللغة العربية لا تسمح غالبا بالتسكين لحرفين صوتيين متعاقبين، اذ لابد من أن يعقب الساكن متحرك ، بينما السائد فى اللغات الاوربية هو التسكين لصائتين متعاقبين . وهذا المثال التقابلى على بساطته لا يلقى الضوء وحسب على ظواهر « التداخل اللغوى » السائدة فى مجتمعاتنا العربية ، وانما الوعى به يمكن أن يقينا من آلية التوحد اللواعى بصوتيات ، ومن ثم بلغة من نتصور أنه «أفضل منا» فى عقر دارنا . ثم نحن اذا ما تعلمنا لغة الغير ، أوربية كانت أو غير أوربية ، فسوف لا يكون ذلك حينئذ على حساب معرفتنا بلغتنا الام، وثقافتنا العربية المتمايزة ، وانما على أساس الوعى الدقيق بالمغيرة اللغوية والثقافية ، واتقاء آليات الهيمنة اللواعية لنماذج الغير الثقافية واللغوية علينا وبأيدينا نحن .

ولاشك أن هذا المشروع الذى اقترحه يقوم أصلا على فرضية التمايز المعيارى بين اللغات والثقافات المختلفة . وهو فى المستوى اللغوى وحده يتناول التقابل بين انساق صوتية ونحوية صرفية

ودلالية متباينة ، ولكنه حتى يجرى هذه الدراسة التقابلية لابد له من أن يرصد أولا التغيرات والمتغيرات التي طرأت وتطراً على الممارسة فى اللغة العربية ، حتى يستخرج منها ، بعد تحليلها نقدياً ، والتوعية بأشكال التداخل اللغوى فيها Linguistic interferences المعايير التى ستقوم عليها دراسته التقابلية .

والهدف من كل ذلك هو التعرف العلمى الدقيق على الذات الثقافية العربية ، ودعم اداتها الاساسية ، وهى اللغة العربية ، فى تمايزها عن سواها من النوات الثقافية والانساق اللغوية المغايرة .
هى اذن دعوة الى الوعى بالمغايرة اللغوية والثقافية ، ورفض للهيمنة ..



رؤية « الفكر الأجنبى » من خلال « منظور قوسى »

فى المؤتمر الذى أقيم بجامعة القاهرة عام ١٩٨٥ لمناقشة قضايا تطوير التعليم الجامعى بكليات قطاع الآداب والعلوم والدراسات الانسانية بالمجلس الاعلى للجامعات أشير عدد كبير من القضايا الملحة التى كانت بحاجة الى أن توضع فى الحسبان ونحن نخطط لواحد من اهم قطاعات حياتنا الثقافية ووعينا الاجتماعى .

من بين تلك القضايا الملحة ما أثاره زميلنا الفاضل الدكتور محمود فهمى حجازى ، استاذ علم اللغة ، فقد دعا إلى ضرورة تحقيق تخطيط لغوى على المستوى القومى والا تترك الامور فى هذا الميدان الخطير دون تصور علمى دقيق يترجم الى خطة لغوية قومية وقد عالج الدكتور حجازى هذه القضية البالغة الاهمية غير مرة فى كتاباته الدسمة ، لذلك فسوف لا أتعرض لها هنا بالتفصيل .

أما القضية الاخرى التى لا تقل عن سابقتها اهمية وخطورة ، فهى ضرورة بلورة مدرسة وطنية فى الادبيات الاجنبية داخل جامعاتنا المصرية . وقد رأيت طرح هذه القضية على عدد أكبر من المهتمين بأمور ثقافتنا الوطنية من خلال وسائل الاعلام ، لاسيما وان قضية الجامعة المصرية وما يدور فيها انما قضية اجتماعية بالدرجة الاولى لا تعنى أبناء الجامعة وحدهم من طلاب واساتذة ، وانما تخص كل مواطن فى أى موقع من مواقع الانتاج فى هذا البلد سواء كان بالسلب أم بالايجاب ، بما ينفق على الجامعات من حصيلة الضرائب ، أو بما تضيفه الجامعة أو بالاحرى ما يجب أن تضيفه إلى قوى الانتاج الاجتماعية كيفاً اولاً وكما ثانياً .

(*) نشر بصفحة « فكر وثقافة » بجريدة الاهرام بتاريخ ١٢ / ١٢ / ١٩٨٥ .

اذن فليست هذه الكلمات مجرد سد لفراغ بين اعلانين فى صحيفة سيارة ! ماذا أقصد - اذن - بضرورة بلورة مدرسة وطنية فى الادبيات الاجنبية داخل جامعاتنا المصرية ؟

من الملاحظ فى اقسام الاداب الاجنبية بجامعاتنا المصرية انها فى غمار محاولتها للتغلب على صعوبة توفير المهارات اللغوية الكافية لابناء العربية الدارسين بها حتى يتمكنوا من مطالعة وفهم النصوص الادبية فى الاداب الاجنبية قد اتجهت فى الكثير من الاحيان الى الاستعانة - شبه المطلقة - بتعليق النقد الادبى الاجنبى (الغربى) على الاعمال الادبية الصادرة فى لغته ، بل والسير على هدى ابواب ذلك النقد الادبى الغربى من سيميولوجية او بنيوية ... الخ فى نقد ادبنا العربى ذاته . وتمضى اقسام الاداب الغربية فى جامعاتنا المصرية الى ابعد من هذا ، فهى - خروجا على لائحات جامعاتنا - لاتكاد تناقش الرسائل الجامعية من ماجستير او دكتوراه فى اقسامها الا بلغة الادب الغربى الذى تخصص فيه صاحب البحث . فلماذا نعجب اذن ان اعتبرت بعض المعاهد الثقافية التابعة لدول غربية على ارضنا المصرية هذه الاقسام المذكورة فى جامعاتنا المصرية شبه امتداد لها وسياستها الثقافية .. ؟ ! فما تطمح اليه هذه المعاهد الثقافية الغربية لا يزيد على محاولة كسب انبهار اكبر عدد ممكن من ابناء العربية بمنجزات ثقافة البلد أو المنطقة الحضارية التى يمثلها ذلك المعهد - اقول « الانبهار » بتلك المنجزات ، وليس التعرف على جذورها او بالاحرى على عملية انتاجها ببعدها الاجتماعى - التاريخى ، ومن ثم المعرفة النقدية باصولها مع مقارنتها ومقابلتها بثقافتنا الوطنية الاجتماعية على ارضيتنا العربية . والنتيجة التى تأملها تلك المعاهد الثقافية هى تحقيق اكبر قدر من اعجاب المثقفين العرب بالثقافة الغربية التى تدعو اليها ان لم يكن توحيدهم بها . وهو أمر «منطقي»

و « مشروع » من وجهة نظر ومصلحة الدول التي تمول تلك المعاهد، وهو ما لا يدعونا بالضرورة الى مقاطعتها خشية خلخلة هويتنا الثقافية ، لاسيما اذا كنا على وعى برسالة تلك المعاهد . ولا شك أنه يمكن الاستفادة مما تقدمه هذه المعاهد من فرص توفير مهارات لغوية او التعرف على مناهج وانوات البحث العلمى فى الاقطار التي تمثلها تلك المعاهد ، ولكن شريطة ان نقوم نحن باعادة صياغة هذه الخدمات الثقافية « الغربية » بعد تسليط الضوء البحثى النقدي عليها ، مستعينين بالمنهج التاريخى المقارن حتى نضعها فى سياق العلاقات الكلية الثقافية – الاجتماعية التي تنتمى إليها ونقابها بالكلية الاجتماعية الثقافية التي ننتمى نحن ابناء العربية اليها . واذا كانت تلك المعاهد تستخدم لغاتها القومية – أو ما يترجم عنها عند الاقتضاء – لتقديم منجزاتها الثقافية الوطنية ، لا سيما فى الاداب والعلوم الانسانية ، فماذا يمنعنا نحن – ابناء العربية – ان نسلط الضوء على هذه المنجزات بلغتنا القومية وانطلاقا من ثقافتنا العربية ومصالحنا الوطنية المراهنة والمستقبلية ؟ ومن هو المنوط بهذه الرسالة ان لم يكن اقسام الاداب الغربية والاجنبية فى جامعاتنا العربية ؟

ضرورة المنظور القومى لمعرفة الثقافات الاجنبية :

قد يذهب البعض الى أن مهمة اقسام الاداب الاجنبية فى جامعاتنا المصرية والعربية هى تجويد المعرفة بلغات تلك الاداب، ان لم يكن تلقينها فى بعض اقسام اللغات النادرة ، وهنا ايضا لا يكون التعرف على اللغة الاجنبية واعيا الا اذا تم مقابلتها فى نسقها النحوى والصرفى والصوتى بنسق اللغة الأم – التي يصدر عنها الدارس – نحوا وصرفا وصوتيات .

والمقصود بالنسق هنا هو العلاقات التي تحكم بنيان اللغة – أو كما يقول المتخصصون – بنيتها ، وهى على اية حال نظرية تنهض

على اساس معرفى يتلخص فى أن العمليات الادراكية عند الانسان لا تسجل الاشياء فى حد ذاتها ، وانما تدركها دائما فى علاقتها بسائر الأشياء . ومن هنا كان الاهتمام بدراسة الاليات والقوانين التى تحكم ادراك تلك العلاقات من خلال النصوص التى تحملها ، وهو ما يطلق عليه النسق أو البنية .

وحين أقول انه لا يمكن التعرف على اللغة الاجنبية بشكل واع الا اذا قابلناها فى بنيتها النحوية والصرفية والصوتية ببنية لغتنا الام، فليست اعنى بذلك انه لا توجد اساليب اخرى تؤدى الى درجة معينة من الاجادة للغة أو لغات اجنبية دون مقابلتها ببنية اللغة الام. الا انه يترتب فى الغالب على عدم اجراء هذه الدراسة التقابلية ما يطلق عليه اصطلاحا بالتداخل اللغوى ، وهو يعنى اما اسقاط بنية اللغة الام على بنية اللغة الاجنبية المكتسبة ، أو فى مرحلة متقدمة من اجادة اللغة الاجنبية والتوحد بها ، اسقاط بنيتها بل ومفاهيمها ايضا على بنية ومفاهيم اللغة الام . والطريف فى الموضوع ان هذه العمليات الاسقاطية تتم بلا وعى بما يحكمها من آليات ، وان تمت باسم الوعى والتقدم والنهضة احيانا !!..

أما اذا انتقلنا الى شكل معين من اشكال اللغة له خصوصية الادب بتقنياته ، واجناسه ، وعالمه المتخيل فالامر يصبح اكثر خطرا، لانه يخص الثقافة الوطنية بمفهومها الشامل . وبيان ذلك ان الفن والادب كل منهما بطريقة التخيلية غير المؤلفوة يعالج ما يدور فى اذهاننا من افكار وتصورات تدور حول حياتنا اليومية التى (انهاها) وتعالج ما يحكمها من علاقات اجتماعية . اى أن الادب لا يتعرض لعلاقات الناس بعضهم البعض الآخر مباشرة ، وانما يتعرض لهذه العلاقات من خلال تصورات المنخرطين فيها عنها . وما يجعل من الادب ادبا ، ومن الفن فنا ، هو ابتكاره لمسارات

تخيلية يعالج بها ما تواضع الناس على اعتباره حياتهم «الواقعية»، وما يتحقق فى عملية تلقى الادب من امتاع ينتج مما يبتكره من طرق و اساليب فنية للتعبير يعلق بواسطتها على مواقف الناس من علاقتهم بعضهم البعض الآخر ، ونظرتهم الى تلك العلاقات ، وهو فى ذلك - أى الأدب - مستند الى تراث خاص تناقلته اجيال الابداء عبر تاريخ الثقافة القومية ، وان كان مصدر الامتاع الحق فيه ليس بنقل ذلك التراث ، وانما بالابداع فيه والاضافة اليه . ولا تكون الاضافة هنا عملية شكلية صرفة ، مهما تصور الاديب نفسه انها مقصورة على تشكيله الفنى لعالمه التخيلى المقابل لعالم «الواقع» ، انما تكون لهذه الاضافة الفنية ضرورة يملها ماطراً على ذلك الواقع الخارجى - بالنسبة للأدب - من تغير ، وعى بذلك الاديب أو لم يع .. ولكن الاديب يلجأ فى موقفه من الافكار الشائنة حول العلاقات الانسانية او غير الانسانية التى يعيشها فى كل يوم الى اعادة النظر فى تراث اساليب التعبير الفنى الخاصة بالتعبير الادبى فى ثقافته القومية وما يبرر الاستمرار فى تقليدها من عدمه بالرغم من نشوء حساسيات جديدة فى مجال التلقى ، والطول التى يحققها الاديب الفنان فى هذا المضمار هى ما يعرف باسم الابداع ، أى أن صلة الابداع بالثقافة الاجتماعية فى علاقتها الكلية صلة وسيطية - اذ تتم عن طريق اعادة تشكيل الاديب لتراث ادبه القومى حتى يصبح اكثر قدرة على استثارة حساسية بنى قومه ازاء ما يعالجونه من امور حياتهم ، وما يحتم عليهم ذلك من الدخول فى علاقات بين بعضهم البعض . ومن هنا فان خصوصية الادب ليست فى علاقته بما يلجأ إليه من اشكال تراثه الخاص الذى كان يشكل فى اوانه حلولاً تخيلية لاشكالات عاصرتها تلك الحلول ، وانما تكمن خصوصية الادب فى خصوصية المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع القومى الذى يتلقى ذلك الانتاج الادبى ، وما يترتب على تلك المرحلة من حساسية اجتماعية ذات طابع مميز ، أى ان فهم منجزات العمل الادبى مهما بلغ شأنها لا يتأتى سوى بمعرفة

الثقافات المهيمنة وغير المهيمنة فى تفاعلها مع علاقات البشر داخل مجتمع معين فى تطور تاريخى محدد .

أقول هنا (فهم) منجزات الادب . اما التعلق المستمر بها فأمر آخر قد يرجع الى ارتباطها بتطور تاريخى بائد - كالمعلقات مثلا - أو بثقافة اجتماعية مغايرة للثقافة القومية رغم معاصرتها لها كالثقافة الاوربية مثلا . ومهما كان الفهم يمر فى مراحل الاولى بالانبهار أو العجز عن الفهم ، فمهمة النقد الادبى ولا سيما البحث العلمى فى اقسام الاداب الاجنبية فى جامعاتنا هى توضيح العلاقة بين نصوص الادب الاجنبى موضوع الدرس والثقافات المحلية التى ينظر من خلالها ابناء مجتمعاتنا الى علاقاتهم بعضهم ببعض الآخر على المستوى القومى وعلاقة وطنهم بالوطن الاخرى ، ولا سيما باقطار العالم الثالث التى يقع عالمنا العربى فى قلبها على المستوى العالمى . وهنا لا يمكن ان يكون تعليق النقد الادبى فى تلك اللغات نفسها على ما تنتجه ثقافاتنا الاجتماعية من ادب ، وافيا ولا بالضرورة منصفا للحقيقة نظرا لارتباطه الايديولوجى بالمصالح الاجتماعية التى يمثلها . أما عدم التوحد بذلك الادب وتلك الثقافة المغايرة فأفضل معاون على الكشف عما لا يراه فيها ابناء جلدتها ، لاسيما اذا كان ذلك الادب الاجنبى يكرس ايديولوجية هيمنة الغرب على الشرق ، وان كان هذا الكشف نفسه لا يمنع من الاستفادة التحويلية للمنجزات التقنية فى العمل الادبى المنتمى الى ثقافة الغير فى عملية دفع الابداع الادبى على المستوى العربى . ولكن هذه الاستفادة النقدية التحويلية للمنجز الموضوعى بغض النظر عما يخدمه من تيارات واتجاهات ، لا تتأتى لنا الا اذا كان ذلك انطلاقا من ثقافتنا ومصالحنا الوطنية . وأول اداة تساعدنا على ذلك البحث الهادىء المستنير غير المتوحد بأدب الغير وثقافته هى لغتنا القومية (*) .

هل نحن بحاجة الى سياسة ثقافية أدبية ؟

أغبطنى أن أقرأ المقالين الافتتاحيين للعددتين الثالث والرابع من مجلة « القاهرة » الغراء ^(١) ، وهما لرئيس تحريرها الأديب القصاص الأستاذ عبد الرحمن فهمى ، يحمل أولهما عنوان : « اشتباك الأدب بالسياسة كارثة فى عالم الكمبيوتر » ، أما ثانيهما فعنوانه : « اللغة السياسية .. والسياسة اللغوية » . والأديب صاحب المقالين حمل كثيرا على الخلط بين الشعر والسياسة فى معاركنا الحضارية والقومية المعاصرة فى الوقت الذى يحسب فيه أعداء شعوبنا مصالحهم المناقضة لمصالحنا القومية بطريقة رياضية بالغة الدقة والبرود ، وأنه أن لنا الوقت كى نفرض الاشتباك بين الشعر والسياسة اذا أريد لنا أن نتعلم من أخطاء ماضينا القريب . ويحضرنى بهذه المناسبة أن هذا الخلط القاتل بين الشعر والسياسة ، الذى يحيل السياسة ورجالها إلى شعراء حالمين بما يتمنون أن يكونوا وتكون عليه بلادهم فيخلطون بين الوهم والواقع ويتبادلون الأدوار مع الشعراء الخياليين ، لم يكن من نصيبنا نحن وحدنا فى حرب يونيو ١٩٦٧ ، وإنما كان بالمثل من أسباب هزيمة الرئيس « آليندى » والقوى الشعبية التى كان يمثلها (الأونيداد بوبولار) فى مجابهة الاضطبوط الأجنبى المعادى الذى كان يتربص لتلك القوى الشعبية وليدة الوعى كى يضربها فى مقتل فى ذلك الوقت الذى كان « آليندى » يصرح فيه بأن جيش بلاده ، الذى درب قادته فى شمال القارة ، وتعلموا الولاء لصالح الاضطبوط الأجنبى ، لا يعدو أن يكون جيشا « مهنيا » لا دخل له

(١) حين كانت تصدر أسبوعية فى أول عهدها .

بالسياسة..كان يقول تلك الكلمات بينما يشاهد على شاشة التلفزيون مغمضاً عينيه وكأنه يحلم . وفى ذلك الوقت نفسه انطلق شاعر « شيلى » العظيم « بابلو نيرودا » يحذر رئيس بلاده من هذا الوهم الكبير فى قصائد ثلاث ، الواحدة تلو الأخرى : « انى أحذر»، ثم « أحذر مرة أخرى » ، ثم « أحذر للمرة الأخيرة » . ولم ينقض على القصيدة الأخيرة سوى وقت ضئيل حتى كان الانقلاب الفاشى المتآمر مع الأعداء وقتل « آليندى » وسحق القوى الشعبية التى كان يمثلها ، بل وكافة الاحزاب الديمقراطية وحقوق الانسان الشيلى . وهكذا تم تبادل الانوار بين الشعراء والسياسة .

ولكننا نتعلم فى نفس الوقت من هذا الدرس المقارن شيئاً إضافياً ، لعله يلقي الضوء على ما لم يشر اليه الأستاذ عبد الرحمن فهمى فى مقاله ، وهو أن الأدب والشعر - على الرغم من خصوصية عالمهما التى تتبدى فى لغة الفن المستقلة عن حياتنا اليومية وما ينهض على تليبيتها من عمليات حسابية وتنظيمية مغايرة لشفرة الشعر وأدواته المجازية - قد يكون أقدر على استشراف المستقبل ومن ثم على التحذير من سقطات الحسابات الاستاتيكية الجامدة المحدودة فى حياتنا العامة ومصالحنا القومية على السواء. والأمر هنا رهين بموقع الشعر والأدب من القضايا العامة والمصالح الوطنية التى لا يستطيع إذا كان على درجة عالية من الحس المرهف والحدس المتوهج إلا أن يكون مهموماً بها يحاورها ويتخذ منها موقفاً إنسانياً واضحاً لا يشويه تزيف « الكلمات » وعذوبة البلاغة الشكلية بينما يستخدم لغته « المتخصصة » وشفرة عالمه المتخيل فى كل ذلك . فما أشبه الشاعر هنا بالنائم الذى ، على الرغم من ابتعاده عن الاشتباك المباشر بهموم الحياة اليومية ، لا يلبث أن يعود إليها ويعالجها فى « منامه » وأن يكن بلغة وشفرة مغايرة للغة الحياة اليومية . وهنا كان اسهام التحليل النفسى فى

الكشف عن آليات هذه اللغة الخاصة - لغة الحلم - وعلاقتها بآليات الابداع الفنى والادبى من جهة ، وبقضايا العلاقات الاجتماعية التى تعكس هموم « الحالم » من جهة أخرى .

نخلص من كل ذلك إلى أن قضى الاشتباك بين الادب والسياسة لايتأتى بالفصل بينهما فصلا منبثا كما قد يفهم من مقال الاستاذ عبد الرحمن فهمى ، وإنما فى إعادة النظر فى آليات العلاقة المعقدة بين الابداع الأدبى والفنى وهموم المجتمع المنعكسة فيما يتخذ فيه من قرارات سياسية . ذلك أننا مهما حاولنا أن نفصل بين الأدب والمجتمع أو بين الادب والسياسة ، فستذهب كل محاولتنا أدراج الرياح . بل أن الأدب الذى يزعم عكس ذلك هو نفسه أدب سياسى وبالدرجة الأولى . انما علينا إذا كنا لاتريد أن نفعل كاللعمام عندما يتوجس الخطر ، أن نجابه تلك العلاقة الجدلية على شدة تعقيدها بين خصوصية الادب ومصالح المجتمع العامة ، أو بعبارة أخرى بين المتخيل والعملى ، فلعل المأساة أن يتصور البعض أن هنالك ثمة انفصاما بينهما ، أو أنه لابد وأن تحكمهما ثنائية تامة .

ولعل هذا التصور يمثل - فى بعده عن الحقيقة - الوجه الآخر لاختزال المتخيل الشعرى إلى « واقعية » القرارات السياسية اليومية، وهو ماحدث فى بعض بلدان شرقى أوروبا عقب التحول الاشتراكى فيها مباشرة .

وحتى أوضح ما أقول سأضرب على ذلك مثالا من تجربة شامت الملابسات أن أكون طرفا فيها . كان ذلك عام ١٩٧٣ أثناء انعقاد مؤتمر « الجمعية الدولية للأدب المقارن » فى مونتريال . وكانت ثمة مناقشة حامية بين « مارسيل باتايون » أستاذ الأدب الأسباني الوسيط فى « الكوليج دوفرانس » آنذاك ، والرئيس التداخل الحضارى - ٦٥

الأسبق « الجمعية الدولية للادب المقارن » ، وبينى ، كان « باتايون » يرى أنه لا علاقة بين الابداع الشعري والعلاقات الاجتماعية الموضوعية بين الناس ، وكنت أرى أن هناك ثمة علاقة بينهما ، وإن تكن أبعد ما تكون عن المباشرة ، فالابداع الشعري يتعامل بلغته وعالمه الخاص مع « الوقائع » الاجتماعية المنعكسة فى الوعى العام ، وبذا يتخذ منها موقفا ايجابيا أو سلبيا ، مثبتا ، أو محركا حساسية المتلقى فى اتجاه معين بازاء مايدور خارج العالم الشعري. والحق أن هذه القضية - علاقة الادب بالمجتمع - من القضايا التى لازالت تؤرق الجمعية الدولية للادب المقارن حتى يومنا هذا.

اقول بينما كان النقاش دائراً بين « باتايون » (توفي خلال السبعينيات) وبينى ، انضم اليها « فكتور هيل » - أستاذ الأدب المقارن فى جامعة ستراسبورج - ومالبث أن وقف منذ البدء إلى جانب أستاذه « باتايون » . ثم دخل فى النقاش أحد أعضاء معهد الأدب المقارن فى أكاديمية العلوم فى بودابست ، وتوقعت أن تتعادل كفتا الميزان . ولكنه قام ليؤكد بحماسة بالغة على أنه لا علاقة على الإطلاق بين الأدب والمجتمع ، وأنه على دارس الأدب أن ينصرف إلى التعرف على الشفرة الخاصة بالابداع الأدبى ، والادوات السيميولوجية التى تعينه على اكتشاف بنية الأدب الداخلية وحسب. وقد علمت بعد ذلك أن هذا القول لايمثل مجرد رأى فردى للعالم المجرى المتحدث ، وإنما لتيار غالب فى معهد الأدب المقارن فى الأكاديمية المجرية آنذاك (فى مقتبل السبعينات) . أثار ذلك عجبى خاصة وأن المعروف عن البلدان الاشتراكية أنها تكلف كثيرا بتتبع العلاقة بين الأدب والفن والمجتمع . وبعد أن انتهى النقاش العام مؤقتا ، دخلت فى حوار ثنائى مع العالم المجرى أستاذتفسر منه عن موقفه هذا غير المتوقع . عندئذ قال لى أنه بعد التحول

الاشتراكي في المجر دأب عدد كبير من « مقالتي » الأدب على تدبيح « الأعمال » في خدمة الشعارات المرحلية للدولة وكانت النتيجة هبوط شديد في الكيف الأدبي والابداعي على السواء مما أدى إلى « ثورة » المثقفين وعلماء الأدب الوطنيين علي هذا الابتذال ، وانصرفهم إلى الانكباب على درس العلاقات الداخلية في العمل الفني مجردة تماما عن العلاقات الاجتماعية في الحياة العامة . حدث ذلك بدافع لاشك في وطنيته وهو انقاذ الأدب القومي من إختزاله إلى قرارلت السياسة اليومية وما ترفعه من شعارات ، وان كان قد حدث في المجر - البلد نفسه الذي أنجب « جيورج لوكاتش » و « أرنولد هاوزر » (سوسيولوجيا الفن) ..

لكن على الرغم من كل الأسباب التي قد تبدو مبررة لهذا القرار البحثي من جانب علماء الأدب في المجر ، كرد فعل محدد في تاريخهم القومي المعاصر ، هل علينا - نحن العرب - أن نتبنى حقا ، وبشكل مطلق ، هذه القسمة الثنائية بين الأدب والمجتمع ، وكأننا ننتهج الفصل بين ما القيصر لقيصر وماله لله ؟ هب أننا فعلنا ذلك ، فماذا ستكون العاقبة ؟ نحن نتمنى أن تفعل الدولة ذلك حتى لا يؤدي تدخلها - من موقع القرار السياسي الصرف - في عرض الاعمال الفنية على الناس إلى تعسف مختزل لا يعود بالخير لا على الفن ولا على السياسة . ولكن ، هل يمنع ذلك أن يكون لنا سياسة ثقافية وفنية ؟ ولماذا نحن بحاجة إلى تلك « السياسة » إذا كنا نقرر سلفا أن عالم الفن المتخيل شيء مختلف كل الاختلاف عن عالم السياسة ؟ وإذا سلمنا بأننا بحاجة إلى سياسة ثقافية ، فأي نوع من السياسات الثقافية نحن أحوج ما نكون اليه في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخنا الوطني ؟

لسنا أول من يرى ضرورة وجود سياسة ثقافية واضحة المعالم خاصة لدول العالم الثالث ، فقد كان ذلك هو محور الاسهامات والمناقشات التي دارت في مؤتمر اليونسكو الذي عقد في عاصمة المكسيك خلال النصف الثاني من الثمانينات ، ومن بين التوصيات التي انتهى إليها مؤتمر اليونسكو المذكور ضرورة إشراك أوسع دائرة ممكنة من الجماهير الشعبية في صنع (انتاج) القرارات الثقافية واستهلاكها . ولكن مؤتمر المكسيك لم يتعرض لقضية المصالح الشعبية وعلاقتها بالتنظيم الداخلي للعمل الفني ومن ثم الادبي . ذلك أن مجرد المطالبة بالعدالة في توزيع الادب والثقافة على أغلبية المواطنين لا يعنى بالضرورة تمثيل ذلك الأدب - من حيث هو أدب حقيقي - لمصالح تلك الاغلبية ، فنكون بذلك قد حققنا عدالة التوزيع في ميدان الادب شكليا ، وان تناقض التنظيم الداخلي للعمل الادبي (وهو ما يطلق عليه خطأ بقضية « الشكل » الفني ، وان كان أقرب الى عملية التشكيل) ومصالح عامة المواطنين الذين يسعون إلى اشباع حاجاتهم الثقافية والادبية (أنظر ، على سبيل المثال ، نهم المواطنين في اقبالهم على معرض الكتاب) .

وهنا من واجب الهيئات الوطنية - إذا كانت منحازة بحق إلى إشباع الحاجات الأدبية للغالبية العظمى من أبناء الشعب - أن يكون لها محكات علمية دقيقة في اختيار ما تنشره على هذه الغالبية من ثمار أدبية وفنية ، والا كانت شكلية تماما في إشباع هذه الحاجات الفنية دون أن تراعى تحقيق الاشباع الفعلي لهذه الاحتياجات الشعبية . فالأمر هنا يتعلق برغيف الخبز الأدبي ، فان يعمم أمر لا يختلف على ضرورته اثنان ، ولكن تعميمه لا يتحقق بمجرد النشر والانتشار ، وإنما بمدى تلاقيه مع الاحتياجات الفعلية لدى المتلقى

(وهى ليست دائما بالضرورة مايتصور أنه بحاجة اليه !) . هنا تصبح المسألة أعمق وأعمق بكثير من أن ينشر العمل الأدبى لمجرد أنه « يتحدث » عن المطحونين وأملهم فى الحياة. انما المحك فى دفع العمل الأدبى إلى النشر يجب أن يكون: هل استطاع بتنظيمه الفنى لعالمه التخيلى أن يضيف جديدا ، ليس من موقع الجدة والطرافة المطلقة ، وانما لضرورة فى الكشف الفنى عن جوانب لم يسبق اكتشافها فى رؤية العالم ، يكون بمثابة النقد الضمنى لرؤية المتلقى للعالم ، وان يكن فى غلالة لعبة الفن ؟ (ربما كان السفن لعبة ، لكنه لعبة جادة » - هذه العبارة لـ « كاسبار دافيد فريدريش » المصور الالمانى الذى اشتهر عنه أنه «رومانسى» وإن كانت عبارته ليست رومانسية على الاطلاق) . وهل يكون الفن جادا الا اذا حفز وعى المتلقى وحساسيته معا إلى اكتشاف العالم بشكل لم يألفه من قبل ، وبشكل يتضمن نقد رؤيته السابقة للعالم ولكن من خلال « لعبة » يستمتع بها وهو يخلص نفسه من اسار وعى بالحياة والطبيعة كان أقل تطورا قبل أن يخوض تلك التجربة الابداعية الجديدة ؟

اذا كان لنا أن ننادى بأن تكون لنا سياسة ثقافية فيما ننشره على الناس من أدب ، فينبغى أن يكون لها هذا التوجه . ولكن ماذا نكسب اذا ماحاولنا أن نفصل فصلا شكليا بين الأدب والسياسة، أو بالأحرى بين المتخيل والعمل (الفعلى) ، لمجرد أننا لاندرك آليات العلاقة المعقدة - بل شديدة التعقيد - بين الجانبين ؟ أليس الاجدر بنا كى نبلغ ما يهدف اليه الاستاذ عبد الرحمن فهمى فى مقالته المشار اليهما فى بداية هذه السطور ، أن نكشف عن هذه الآليات المعقدة بدلا من أن نختصر الطريق ونتجاهلها تماما ؟ وهل يعنى تجاهلنا لها أنها ليست قائمة بل ومؤثرة ؟ من هذا المنطلق

الرحب - على دقته العلمية الفائقة - يجدر بنا أن نستكشف طريقنا نحو تخطيط أدبي - ثقافي لوطننا العربي يقدم من خلال اسهاماته الابداعية التي لا يتأتى لها أن تكون كذلك الا اذا كانت نقدية كشفية . فكل عملية ابداعية تحمل فى طياتها بالضرورة تجاوزا لمرحلة سابقة فى مجال الابداع ذاته ، مما يدفع الحساسية الشعبية بالوسائل التخيلية الى أن تدفع عجلة الانتاج فى المجتمع .

الأدب المطلوب اذن هو لعبة فنية تشترك المتلقى معها فى عفوية ممتعة كى يقبل على تحرير نفسه من جمود العادة وربق التصور المجدد للحياة (الذى أحيانا ما يطلق عليه - من باب الخطأ - لفظة « الواقعية ») . ولاننسى أخيرا أنه فى مقبور الادب المبدع أن يحقق بفنيته على المستوى الاجتماعى الخالص ما قد تعجز عن تحقيقه وسائل الاعلام المباشر كلها مجتمعة .. وهنا أكون قد اتفقت تماما مع الاستاذ عبد الرحمن فهمى فى تعريفه على نور الشعر فى تاريخ أمتنا العربية ، وإن كنت أختلف معه فى تقويمه لموضع الأدب من قضايا مجتمعنا العربى المعاصر .. بل أنى أذهب إلى أبعد من ذلك وأقترح على مجلاتنا الثقافية أن يكون لها تخطيط وسياسة ثقافية واضحة المعالم بالمفهوم الرحب الواسع العلمى الدقيق الذى أشرت إليه فى هذا المقال (١) .

(١) نشر هذا المقال فى مجلة «أدب ونقد» بتاريخ ١٩٩٠/٦/١ ونحن نتمنى لمجلة القاهرة فى عهدها الجديد كل التوفيق فى رسالتها الثقافية كمئبر للفكر الوطنى المقترح ..

لماذا نحن بحاجة الى «مسرح الحياة» ؟ *

ما هو ذلك الشيء الذى نحس جميعا أن الثقافة فى بلدنا تفتقر اليه كما يحس الجسم أنه يفتقد قيمة غذائية أساسية على الرغم من أنه يتطلع كثيرا من الطعام ؟ وكيف يمكن أن نحس بهذا العوز الثقافى على الرغم من أن مصرنا تعج بالمشقفين فى كل مكان ؟ ولماذا نحن فى حالة من الخور الثقافى والفنى العام على الرغم من وجود هذا الكم من الكفايات الفنية الرفيعة فى بلدنا ؟

أن نستقبل التجارب الثقافية والفنية الجديدة من البلاد الأخرى هذا شيء جيد ، بل أن الأهم من ذلك هو ما نلاحظه من احتفال جمهورنا بتلك التجارب ، هذا الاحتفال بتجارب الغير الفنية يجعلنا نحس أنه نوع من التعويض عن عدم قيام هذا الجمهور العربى باكتشاف تجاربه الثقافية الفنية النابعة منه .

و لكن : كيف يمكن لجمهور غير «مدرّب» على «تقنيات» الفن أن تكون له تجاربة الفنية الإبداعية ؟ و أى فن ذاك الذى يمكن أن يكون له بمثابة الهواء الذى يستنشقه بحيث لا يشعر منتجه أو متلقيه أنه يقوم بأى عبء و هو يبدع فيه ؟ و هل يحتاج أداء هذا الفن لتقنيات عالية حتى ينتج إبداعاً عالى المستوى ؟ .

أعتقد أن هذا الفن لابد أن يكون فنا مباشراً - كالخبز الطازج - يخبره متلقيه لحظة ميلاده على أيدي منتجية ، وليس أقرب إلى تحقيق هذه التجربة الفنية من المسرح الجامع لكل الفنون التعبيرية أو معظمها . و لكن : كيف يكون هذا «المسرح الجامع» ؟ هل يكون

*نشر بمجلة الهلال (عدد أول اغسطس ١٩٨٨) تحت عنوان : البحث عن مسرح بديل ، والحقيقة أنى لازلت افضل هذا العنوان الاصلى لأن القضية هنا ليست مجرد البحث عن مسرح ، وانما اكتشاف الذات العربية المبدعة .

«مسرح نجم» مثلاً؟ لو فعلنا ذلك لما فعلنا شيئاً ، لأن النجم لا يصبح جماهيرياً إلا إذا «مثل» دور الإنسان البسيط(أى اللانجم). ما المانع إذن فى أن يقدم الانسان البسيط ما يخبره فى حياته اليومية بطريقة فنية إلى سواء من «البسطاء» ؟ يبدو أن المانع هنا هو هذه «الطريقة الفنية» . ولكن : هل هو مانع حقاً ؟ ألا توجد لدى عامة الناس وسائل فنية تلقائية للتعبير عما يريدون توصيله إلى الآخرين ؟ طبعاً توجد ولكن : كيف تستخرج هذه التلقائية العفوية القابعة فى أعماق الناس العاديين كى تصبح طاقة إبداعية متجسدة فى تواصلها غير العادى (الفنى التجريبي) مع الآخرين ؟ لا يمكن لهذه الطاقة العفوية أن تظهر الى الوجود إلا إذا كانت تعبر عن شىء حقيقى يشغل المعبرين عنه . وهذا «الشيء الحقيقى» ليس فناً فى حد ذاته ، وإن كان يمكن التعبير عنه بصورة غير «عادية» حتى يمكن أن يصبح توصيله إلى الآخرين أكثر فعالية ، أى أن يجعلهم يكتشفون فيه حقيقته التى لا يرونها إذا عرضت عليهم بالوسائل والطرق المألوفة .. وهذا هو «فن العرض» ، أما تقنياته فيجب أن يكون هذا هو هدفها . أى يجب ألا تكون تقنيات معيارية، (تدرس فى معهد المسرح مثلاً) ، بل تقنيات خاضعة للإبتكار الذى يفرضه عليها مايراد توصيله إلى الآخرين .

ما هى إذن الصيغة العملية لإقامة هذا المسرح الجماهيرى الجامع ؟ وهل تتحقق هذه الصيغة بأن نأتى له بمؤلف يضع له المسرحيات ، وبمخرج وبممثلين يؤدون ما يطلب إليهم من «أدوار»؟ لسنا بحاجة للإجابة على هذا السؤال . إذن فما هو البديل؟ وهل يمكن للناس أن يؤلفوا لانفسهم ، وأن يعرضوا ما يألّفونه عن واقع حياتهم ؟ هذا ممكن طبعاً ، ولكنه بحاجة إلى تحريك هذه الطاقات الدفينة ، أو بالأحرى «المدفونة» فيهم ، بحيث

تصبح لها هذه الفاعلية الخلاقة . وهذا هو «بور» الشخصية الثقافية التى بإمكانها أن تفجر كل تلك الطاقات الإبداعية بحيث لا تقوم هى وحدها بتأليف العمل المسرحى، انما باقتراح فكرته ، وخطوطه العامة على الآخرين ليشاركوا فى إبداعه ، وبهذا يصبح تأليفًا وإخراجًا وعرضًا جماعياً يتميز بتفتح ذهنى ونفسى مستمر لإكتشاف كل ما هو جديد فى التجربة.. ومن أجل هذا أقترح تسمية هذا المشروع : «مسرح الحياة» ..

الباب الثانى

إشكالات الائب المقارن

من ضرورات استقلالنا الفكرى : **وضع نظرية عربية فى الأدب المقارن (*)**

افتتحت الجمعية المصرية للأدب المقارن التى أنشئت عام ١٩٨٦ فى جامعة القاهرة نشاطها الثقافى بمحاضرة للدكتورة سهير القلماوى . وقد تناولت المحاضرة قضايا الأدب المقارن من خلال مشكلاته البحثية ، وان اختارت له عنوانا أكثر تواضعا هو : «مشكلات الأدب المقارن » . وقد أسعد كاتب هذه السطور الفكر العقلانى الذى تميز به طرح تلك المشكلات كما قدمتها الدكتورة سهير ، فهى على الرغم من سعة اطلاعها على المراجع الغربية فى الأدب المقارن ، الا أنها حرصت على أن تؤكد خصوصية أدبنا العربى، ومن ثم اختلافه اختلافا بينا عن الآداب الأوربية التى عند مقارنتها بعضها ببعض الآخر وبخاصة تبيان تداخلاتها ، نشأت دراسات الأدب المقارن ومن ثم مناهجه فى الغرب .

وغنى عن البيان (والحديث هنا تعقيبا على ما أقرته الدكتورة سهير) أن فى تطبيق المناهج الغربية على أدبنا الغربى فى صلاته بالآداب الأخرى قسطا وفيرا من الكسل العقل يفضى إلى التعسف فى تفسير ظواهر التداخل الأدبى فى لغتنا العربية . والبديل الذى لايجوز لنا التهاون فيه هو- فى رأى - أن يكون لنا نحن العرب المحدثين اجتهاداتنا البحثية والتنظيرية فى درس العلاقة بين أدبنا وآداب الغير بحيث نضيف من خلال اسهاماتنا إلى نظريات الأدب المقارن فى الغرب بدلا من أن نرضى بالتبعية لها فى تفسير أدبنا وثقافتنا الوطنية . والحق أن الدكتورة سهير ، وهى الأستاذة

(*) نشر فى صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٨٦/١١/١٤ .

الرائدة لجيل من أساتذة الأدب في جامعاتنا المصرية ، قد أكدت في محاضرتها القيمة على أهمية أن يكون لنا - نحن أبناء العربية - جهد متميز وابداع أصيل نعتمد فيه على أنفسنا في وضع وانتهاج أسسنا النظرية ومسالكتنا المنهجية والبحثية في درس أدبنا العربي مستقبلا لأداب الغير ومؤثرا فيها . وإن كنت هنا أود أن أعلق على عبارة جاءت في محاضرة أستاذتنا الجليلة ، إذ قالت إنها قد تعلمت منهج التساؤل البحثي في مجال الأدب المقارن على أستاذها 'الفرنسي' « جان - ماري كاريه » ، فهي وإن كانت قد درست على ذلك العالم الفرنسي ، إلا أنه لا يجوز لنا أن نفهم أنها صارت « تلميذة » له ، كما يعتقد بعض دارسينا أنهم صاروا تلامذة الأساتذة الغربيين . والدليل الدامغ على ما نقول هو أنها أكدت في محاضرتها امرين أساسيين :

أولهما : الاعتماد على الذات في وضع الوسائل البحثية الملائمة لدراسة الظواهر المقارنة والمتداخلة في أدبنا العربي .

وثانيهما : افتقارنا إلى تلك الأدوات ، وحاجتنا الماسة إلى اكتشافها وتطويرها معتمدين على أنفسنا ، غير أن الأمر هنا يبدو وكما لو كان متناقضا ، فكيف للمحاضرة أن تستهدى بمنهج التساؤل المنهجي عند الباحث الفرنسي « جان - ماري كاريه » لتطالب بنفي الاعتماد على تنظير الغرب في علوم الادب العربي ؟ الحق ان هذا التناقض الظاهري يخفى وراءه تماسكا منطقيا اصيلا . ذلك ان اطلعنا على ادبيات الغير واجتهاداته المتميزة لن يكون مفيدا لنا الا اذاعاوننا على اكتشاف الجوهر العقلاني المبدع في ثقافتنا العربية . ومن ثم - والحديث هنا لكاتب هذه السطور - فلنا أن ندرس آداب الغرب واجتهاداته وتنظيراته ، التي هي بلا شك نابعة من واقعة هو ، ماشئنا إلى ذلك سبيلا ، ولكننا لن نصبح أبدا

«تلامذة» للغرب نسير على نهجه ولو توهمنا ذلك . . إنما نتميز
بالمسلك العقلانى الرشيد كلما درسنا اجتهادات الغرب ونظريات
علمائه ومفكره لتتبين مدى عجزها عن تفسير واقعنا نحن الثقافى
والفكرى على الرغم من المنطلقات العقلانية لبعض المقولات العامة
لتلك النظريات الغربية . ذلك أن الخاص الذى تعالجه تلك المقولات
الغربية والذى عنه انبثقت فى الاصل قبل أن تصل الى تنظيرها
العام عن واقعها الخاص ، سواء كان واقعا أدبيا أو غير أدبى ، هو
جد مختلف فى تكوينه وفى تاريخه الاجتماعى الثقافى عن واقعنا
العربى . إذ نرى ذلك واضحا فى تأثر الأدب العربى المدون باللغة
الفصحى بمختلف اللهجات المحلية ليس فقط فى كل من الأقطار
العربية ، بل على مستوى الأقاليم والمحافظات أو (الجهويات)
المختلفة فى داخل القطر الواحد . أما الأدب الغربى فيختلف
اختلافا بنائيا عن الأدب العربى . ومن ثم يتعين لدراسة التداخل
بينهما الاستعانة بأدوات بحثية جد مختلفة عن تلك التى تستخدم
فى درس الأدب القومى غربيا كان أم عربيا . فان ندرس تأثر الأدب
الفرنسى فى القرن الثامن عشر بألف ليلة وليلة ، أو النقد الأدبى
الانجليزى بالليالى العربية فى العصر الفكتورى ، أو الادب الالمانى
عند « جوتة » مثلا بالفكر العربى الاسلامى ، أو ادب النمسا
الناطق بالالمانية عند «هوجوفون هوفمنستال» - مثلا- بعالم ألف
ليلة ، أو بعض تيارات الأدب الالمانى بعد الحرب العالمية الاخيرة -
«جونترأيش» على سبيل المثال - أو الادب الأمريكى الحديث بعالم
الشرق الذى يفوح بعطره من الليالى الألف ، فكل هذه موضوعات
يمكن أن تدرس فى الأدب المقارن صدورا عن الثقافات المستقبلية
لادبنا فى الغرب . وهنا يمكن بل يتعين معرفة الثقافة الاجتماعية
بمختلف تياراتها المتناقضة بل المتصارعة فى الحقة التى استوعب
أثناءها ادبنا العربى فى القطر الغربى المستقبل له . أما ان ندرس

استقبال أدب غربى فى لغتنا وثقافتنا العربية معاصرة كانت
أوقديمة فأمر لا يستقيم لنا أن نصل فيه الى نتائج ذات قيمة ان لم
نتوافر على بحث الاطار الثقافى الاجتماعى الكلى بكل تياراته
الداخلية المتناقضة فى استقبالها لذلك الادب أو تلك الأدبيات التى
نشأت على أرضية الغير الحضارى ، ثم نقابلها بالكلية الثقافية
الاجتماعية الخاصة بمجتمعنا العربى مستقبلا ومحولا لثقافة الغير.

كيف نعرف آداب الغرب ويجهل الغرب آدابنا ؟(*)

الأدب المقارن في أحد تعريفاته الحديثة هو علم دراسة اجتياز الحدود ، أو اختراقها ما بين أدب قومي ذى خواص وملامح متميزة وأدب قومي آخر.

أو هو بالأحرى علم التعرف على أدب الغير الحضارى فى أدب اللغة القومية وقد يتسع التعريف ليشمل صورة الآخر الثقافى والاجتماعى كما تتمثل فى أدب لغة مغايرة سلباً أكان أم إيجاباً ، ويدخل فى ذلك صورة الأفريقى فى الآداب الأوربية ، وصورة الغرب فى الأدب العربى ، وهكذا . فالأدب المقارن إذن بهذا المعنى هو العلم الذى يدرس القوانين والآليات التى تحكم تداخل الآداب القومية وما يؤدى إليه ذلك التداخل من تشكيل صور الشعوب والثقافات والإبداعات الأدبية فى كل من آداب الشعوب المغايرة ، وما يستتبع ذلك فى النهاية من التأثير على اتجاهات شعوب العالم المعاصر بإزاء بعضها البعض .. ولعل قائلًا يقول : إن ذلك يحدث وبشكل مكثف أحياناً فى الصحافة وسائر وسائل الإعلام الحديثة ، كما يحدث فى تقارير الدبلوماسيين التى يبعثون بها من الخارج إلى حكومات بلادهم . ولكن ما يميز هذا كله عن موضوع دراسة الأدب المقارن هو أنه يمكن أن يكون كل ذلك بمثابة المادة الخام لإبداع يقوم به أديب فى أحد أنواع أدبه القومى ، وليكن أدب الرحلات مثلاً : ليس هذا إلا تعريف المدرسة الفرنسية فى الأدب المقارن ، وإن كنا ننقله عبر تطوير خلاق لهذه المدرسة قام به منذ منتصف الستينيات أستاذ بلجيكي يشغل كرسي الأدب المقارن فى جامعة

* نشر فى جريدة الاهرام بتاريخ ٢٧/٣/١٩٨٧ .

« آخن ». أما هذا العالم الذى عكف فى دأب على تطوير المدرسة الفرنسية الحديثة فى الأدب المقارن ، وبلورة رافد نظرى ومنهجى متميز لها على الحدود الألمانية البلجيكية ، وإن كان الأساس الذى إليه استند وعليه نهض وهو يطور ذلك الرافد النظرى الفرنسى هو ثقافته البلجيكية الفلامنكية التى فيها نشأ وبقضاياها القومية التزم فهو يدعى « هوجو ديزرنك Hugo Dyserinck » ، وهو صاحب مدرسة أو قل مشيخة فى الأدب المقارن على الصعيد الدولى ، وليس الأوربى والأمريكى فحسب ، فقد تُرجم مؤخراً كتاب له عنوانه « مدخل إلى الأدب المقارن » من الألمانية إلى الصينية لينشر فى الصين الشعبية بعد انفتاحها على الأدب المقارن . وتدعى النظرية التى طورها « ديزرنك » عن المدرسة الفرنسية لهذا العلم الوليد نظرية « الإيماجولوجيا » أو « علم الصورة » وهى تعنى بدرس صورة الثقافات والآداب والحضارات وسراب رؤاها فى سواها من الآداب القومية بما فى ذلك من تمجيد لأسطورة الآخر الحضارى والإنبهار بأدبه وبكل ما يتعلق به ، أو على العكس من ذلك ، تشويه صورة الثقافات والمجتمعات المغايرة فى أدب هذه اللغة أو تلك . ولأستميح هنا القارئ عذراً لأفتح قوساً سوف أغلقه بعد قليل لنستمرمغاً فى موضوعنا الأصلى : ذلك أن أفضل نموذج يدل على هذا النوع الأول من الانبهار بثقافة الغير وأدبه هو مثال الأدب والنقد الأدبى الحديث فى العالم العربى بلزاء الأدب والنقد الأدبى الحديث فى العالم الغربى ، أما النموذج العكسى فهو ذلك الذى يخص صورة أدبنا وثقافتنا العربية المعاصرة فى جل الآداب الأوربية ما عدا بعض الأدب الأسباني وما تفرع عنه من آداب أمريكا اللاتينية . ذلك أن شعوب أمريكا اللاتينية وأدبائها المحدثين طالما تعطشت وتعطشوا الى التعرف على الثمرات

الإبداعية لأدبنا العربى الحديث تدفعهم إلى ذلك الهجرات العربية هناك وتاريخنا المشترك فى الحياة الأندلسية.. أما فى شمال القارة الأوربية فلم يعترف أصلاً بأدبنا العربى الحديث كموضوع للتدريس والبحث العلمى فى أقسام الدراسات العربية فيها سوى منذ منتصف الستينات ، فما بالك والأمركذلك بروابط الأدب المقارن والعام فى الغرب وهى التى مازالت تتعامل حتى اليوم مع أدبنا العربى بل مع آداب العالم الثالث بأسره بغير قليل من الترفع والاستعلاء المقنع . فهى تدعوها على سبيل المثال فى الرابطة الدولية للأدب المقارن «أدباً ناشئة» .، أما الأدب العالمى فهو بلا منازع - فى غربها - الأدب الأوروبى أو أوروبى المصدر . فالرابطة الدولية للأدب المقارن وإن اهتمت فى برامجها البحثية المكثفة ، التى تجرى بين كل من مؤتمراتها الدورية التى تعقد كل ثلاثة أعوام ، ببعض آداب العالم الثالث ، إنما تعنى فيه بما كان ناطقاً باللغات الأوربية ، كالأدب الأفريقى أو الجزائرى الناطق بالفرنسية أو الإنجليزية ! وإن نظرة واحدة الى ميزان الترجمات - نظير ميزان المدفوعات - من أدبنا العربى الحديث الى اللغات الأوربية ومن اللغات الأوربية إلى لغتنا العربية ، لهو أبلغ دليل على ما أريد الإشارة إليه . ولا تصدق ، أيها القارئ العزيز ، ما يشاع عن «انتشار» أدبنا الحديث فى الغرب ، فهذا هو «دورينات» أديب سويسرا الشهير يرد على من سألته من صحفيين فى القاهرة عما قرأه من أدبنا العربى المعاصر بأنه لا يعرف عنه شيئاً ، وأن أقصى ما يعرفه عن أدبنا العربى هو ألف ليلة وليلة .

فإذا كان هذا حال أمر أديب غربى شهير فكيف حال أدبنا العربى الحديث لدى عامة المثقفين فى الغرب ؟ ولا أقول عامة الناس هناك ؟ ..

أزمة الأدب المقارن في الوطن العربي

أم أزمة البحث العلمي ؟ (*)

إذا كان طه حسين قد ثار في أوائل القرن على الكسل العقلي الذي تبدى في النقل الحرفي عن الموروث الثقافي بلا اجتهاد وإضافة يحكمها اختلاف موقعنا التاريخي وتراكماتنا المعرفية عما كان عليه أسلافنا في اجتهاداتهم ، فقد أدت ثورته تلك التي واكبت تيار التحديث في مختلف المرافق في مصر من ثقافية تربوية إلى اقتصادية اجتماعية ، إلى ماثور نحن بدورنا عليه في نهايات القرن الحالي، من النقل الحرفي والاعتماد المنبهر على ما ينتجه الغرب من أفكار ونظريات تتعسف في تطبيقها على واقعنا المغاير بونما أدنى إضافة تنهض على خصوصية واقعنا واختلافه عن الواقع الذي نشأت فيه تلك الأفكار والنظريات الغربية.. وانطلاقاً من هذا النقد نتلمس الخيط الأول الذي ننسج منه بديلاً ثقافياً لهذه الظاهرة السلبية ، بل الخضوع لهيمنة الغرب الحضارية في عقر دارنا ، إذ تتمثل حتى لدى باحثينا « الوطنيين » في موضوع لصيق بنا وبهويتنا الثقافية كماثورنا الشعبي، أو ما يطلق عليه « الفولكلور » ، إذ يعرض هؤلاء الباحثون «الوطنيون» إجتهدات الغرب ومدارسه في علم « الفولكلور» أولاً، قبل أن يتعرضوا لما لدينا نحن العرب من إسهامات فكرية قومية في هذا الموضوع الحميم إلينا ، وذلك بدلاً من أن يقوموا في المقام الأول برصد نقدي لما لدينا نحن

* نشر في مجلة القاهرة ، العدد ٨٩، الصادر بتاريخ ١٥/١١/١٩٨٨.

العربُ مُحدثين وأسلافاً من أفكار واجتهادات فى هذا الميدان ، ثم مقابلة ذلك الاجتهاد القومى ، مهما بدا للوهلة الأولى غير متماسك التظير ، بالاجتهادات النابعة من الحضارات المغايرة بدءاً بثقافات القارات الثلاث (إفريقيا، وآسيا ، وأمريكا اللاتينية) ، لما يربطنا بها من وشائج تاريخية بعيدة المدى تمتد إلى أمريكا الجنوبية عبر الأندلس ، و انتهاء بالحضارة الأوربية وما أنتجته من نظريات ومناهج حديثه . أما أن نسلك عكس هذا السبيل ، وهو الأمر الثابت بالفعل فى « أبحاث » غالبية دارسينا « الفولكلوريون » .. فتبعته مزيد من التبعية الثقافية للفكر الغربى حتى فى النظر لشخصيتنا الحضارية ومآثورنا الشعبى . وأرجو أن يكون واضحاً مما أسلفنا أننا ندعو إلى مقاطعة الفكر الغربى، أو أن نطوى على نواتنا كرد فعل للتغلغل الثقافى الغربى فى حضارتنا العربية المعاصرة الحديثة، وإنما أن يكون لنا - على الأقل فى المستوى الواعى من إنتاجنا الثقافى - منطلقاً إبداعياً يصدر عنا نحن أولاً ويضع أولويات البحث على ما فصلناه فى صدر هذا المقال ، وأن يكون ذلك فى كافة فروع العلوم الانسانية والطبيعية على السواء ، ولا أقول فى ميدان الأدب وحده . أما ذلك الاتجاه الانتقائى الجزئى الذى اتبعناه ولا زلنا نتبعه فى النظر إلى منجزات الغير الحضارية مجردة عن علاقتها بالبناء الكلى للثقافة الإجتماعية والعلاقات الاقتصادية التى أنتجتها ، فهو الذى أدى ويؤدى بنا إلى ما نحن فيه من تخبط لا سيما وأننا نجهل التوصيف الدقيق لمجتمعنا العربى فى مصر ، ولا أقول الوصف الإحصائى ، فعلى الرغم من الجهود المشكورة للجهاز المركزى للإحصاء نلحظ فقراً شديداً فى

توفر نظرية عامة فى المعرفة تضم كافة التخصصات الدقيقة باعتبارها نشاطات اجتماعية فى شكل متخصص ، ومن ثم فهى تصدر عن رؤيتها المعرفية الشاملة فى إختيار الوسائل المنهجية الملائمة للتعرف على حقيقة المجتمع المصرى بكافة أنشطته ومجالاته الإنتاجية والتخصصية..

بعد هذا التقديم العام أخصص ما أقول فى علاقته بالموضوع الذى نحن بصدد معالجته ، وهو الأدب المقارن والعام . فقد سبق أن بينا فى دراسة سابقة مقدار تبعية الفكر المصرى بل العربى الحديث فى ميدان الأدب المقارن للمدرسة الفرنسية على وجه الخصوص (مع بعض الإستثناءات القليلة التى تعد امتدادا للاتجاهات الانجلوساكسونية فى هذا المجال) ، ومن ثم فإنه يعيننا أن ننبه إلى خطورة التبعية النظرية والمنهجية ، بعد أن نحدد أولا ما نعنيه بهذه التبعية من خلال المثال التالى: كان قد انقض «رينيه فيلك » ، شيخ مشايخ الأدب المقارن فى الولايات المتحدة ، على المدرسة الفرنسية الحديثة فى هذا العلم ، يمثلها «جان مارى كاريه» وتلميذه وخليفته من بعده على كرسى الأدب المقارن فى السوربون «ماريوس - فرنسوا جويار» مؤكداً أن مهمة الأدب المقارن ليس فى درس التداخل بين الآداب القومية ، كما تقول المدرسة الفرنسية، إذ أن ذلك يفضى - فى رأى « فيلك » - إلى التعرض لما هو خارجى بالنسبة للأدب فى علاقته بالأجناس الأدبية ، كالمجتمع والسياسة مثلا ، وهو ما يهدد التخصص الدقيق - من وجه نظره - فى عملية تعرفه على الظواهر الجمالية الشكلية فى الآداب القومية المختلفة ومقارنة بعضها ببعض الآخر . ومن الطريف أن « فرنز كراوس »

- مؤسس معهد الأدب فى أكاديمية العلوم فى برلين بعد الحرب العالمية الأخيرة - قد أخذ على « فيلك » أنه مارس ما سبق أن أخذه على المدرسة الفرنسية حينما تعرض بنفسه لدرس نماذج أدبية عينية .. ولعل ذلك مما حدا بشيخ آخر من كبار مشايخ الأدب المقارن فى الولايات المتحدة ، وهو «ريماك » ، أن يتعامل فى ليبرالية كبيرة وسعة صدر بيئة مع الدراسات التى تربط ما بين الأدب المقارن وسائر العلوم الانسانية ، سواء أكانت اجتماعية أم سياسية الخ ، وإن كان «أولريش فايسشتاين » ، أحد مشايخ الأدب المقارن فى أمريكا الشمالية من الجيل الثالث الذى يعقب « فيلك » يحذر أستاذة «ريماك » من هذه الليبرالية ، مبدئياً مخاوفه الشديدة على دراسة الأدب المقارن أن تضيق بين برائن التخصصات المغايرة فى العلوم الاجتماعية . ، غير أنه لابد لنا من اللحظة الأولى أن ندرك أن الأمر هنا لا يقتصر على مجرد المناقشة النظرية لموضوع الأدب المقارن ومناهجه ، وإنما تستتبعه آثار عملية تتعلق بتعيين أساتذة هذه المادة فى الجامعات الأمريكية من عدمه .. ومن ثم فالأمر يتعلق بالمصادرة المسبقة على أى اتجاه مغاير لما يراه «فيلك » وتلميذه «فايسشتاين » فى أقسام الأدب المقارن فى الجامعات الأمريكية .. حتى أنه لم يتمكن من الافلات من هيمنتها سوى باحث أمريكى واحد ، هو «بيتر بورنر » وهو يمثل امتدادا لمدرسة «الإيماءولوجيا» - أوصور الآداب والشعوب فى آداب بعضها البعض - كما طورها « هوجو ديزرنك » Hugo Dyserinck ، أستاذ الأدب المقارن فى جامعة «اخن» الواقعة على الحدود الألمانية ، تطويراً ابداعياً عن المدرسة نفسها التى تتلمذ عليها جيل .

أساتذتنا المتخصصين في هذا الفرع من العلوم الانسانية وإن اكتفى معظم هؤلاء بالنقل عن المدرسة الفرنسية دون إضافة أو تطوير لمنطلقاتها المعرفية والمنهجية ! ! وكان الأجدر بالمدرسة الفرنسية في الأدب المقارن ، وهي التي نبتت من أرضية بلادها ، أن تلقى تطويراً وإضافة إبداعية بعد أن عبرت البحر المتوسط لتبحث عن مستقر لها على أرضيتنا الثقافية العربية المحدثه^(١).
لاسيما وأنها لقيت من الإضافة والتطوير الشيء الكثير بمجرد أن عبرت حدود فرنسا لتستقر في بلجيكا وألمانيا على يد « هوجو ديزرتك » ...

(١) إقرارا للحق فإن بعض علمائنا من أساتذة الأدب المقارن في جامعاتنا العربية قد سمحوا لأنفسهم أن يتمردوا هم أيضاً بدورهم على المدرسة الفرنسية ، ولحقوا أنفسهم بالمدرسة الأمريكية التي ترى أن الأدب واحد في كل الثقافات ، وتركز على جمالياته مجردة من أي زمان أو مكان ، وهي مدرسة «رينيه فيلك» . ومع ذلك فالسؤال ما زال يطرح نفسه على علمائنا في الأدب المقارن : وأين مدرستكم أنتم ؟ أم أن الثقافة الأمريكية أبعد تاريخاً وأعمق رؤية من ثقافتكم ؟ وأين اجتهداتكم وآرائكم النافذة في نظريات الفير صدوراً عن واقعكم المغاير ؟ أما أولئك الذين يرون تناقضاً وازدواجية بين الإبداع الذاتي والهوية الثقافية الخاصة من جهة ، ووحدة المعرفة الإنسانية من جهة أخرى ، فليسوا أفضل حالاً من بعض المنطويين على تراثهم وثقافتهم ، الراضين لثقافات سوام ، هؤلاء ليسوا باقل في الغرب إزاء ثقافات العالم الثالث ، منهم في العالم العربي الراضين تجاه الحضارة الغربية .. وتجدر الإشارة هنا الى أن قضية المركزية الأوروبية ستكون إحدى الموضوعات الرئيسية التي سيعالجها من متطلي نقدي مؤتم الفيدرالية الدولية لجمعيات اللغات والأداب الحديثة الذي سيعقد في «برازيليا» بالبرازيل عام ١٩٩٣

Fédération Internationale des Langues et Littératures Modernes (FILLM) .

البليوغرافيا العالمية لتاريخ ونظرية الأدب المقارن (*)

أما وقد ثارت في الأوساط الأكاديمية العربية حاجة ملحة إلى بلورة اسهام عربي متميز في مجال الأدب المقارن والعام أفصححت عنه الروابط العربية التي أنشئت في السنوات الأخيرة في جامعة عنابه بالجزائر (الجمعية العربية للأدب المقارن) وجامعة القاهرة (الجمعية المصرية للأدب المقارن) ، فان رصد الانتاج العلمى فى هذا المجال على نطاق العالم بأسره لمهمة ضرورية حتى نستطيع أن نقابل تلك الاسهامات من مواقعها المتباينة بما قدمته الاجتهادات العربية حتى الآن من اضافات ، فدون محاسبة أمينة مع النفس ، نفصل فيها بين النقل السهل عن الغير وتجشم محاولة الاضافة النقدية اليه صدوراً عن واقعنا العربى المغاير ، لن يكون لنا كلمة تفيد أحدا ، لا على النطاق القومى ، ولا العالمى . وانى لأعى تماما أن بون تحقيق هذا المطلب الجوهرى معوقات مادية فى الاساس ترجع إلى عدم تكافى شروط الانتاج بيننا وسوانا من الباحثين وأعضاء هيئات التدريس فى الجامعات الغربية بخاصة . ولا أقصد هنا مجرد المرتبات والمكافآت التى تيسر قدرا ضروريا لاستقرار الباحث وتركيزه على الانتاج والاضافة ، وانما توفر المراجع بكافة اللغات فى المكتبات الجامعية والقومية بل وفى مكتبات الكليات والأقسام الجامعية . فاذا علمنا أن مكتبة جامعة هارفارد وحدها تضم قرابة الاثنى عشر مليون مرجع ، وأن مكتبة الكونجرس فى

Hugo Dyserinck gemeinsam mit Manfred Fischer (eds.): Internationale Bibliographie zu Geschichte And Theorie der Komparatistik, Stgart1985.

(*) هوجر ديسرينك مع مانفريد فيشر : البليوغرافيا العالمية لتاريخ ونظرية الأدب المقارن . هيرزيمان ، شتوتجارت (ألمانيا الاتحادية) ، ١٩٨٥ .

واشنطنون تفوقها عددا ، وأن الأبحاث ورسائل الدكتوراه التي تصدر فى مختلف مجالات العلوم الطبيعية فى الجامعات الألمانية الاتحادية - على سبيل المثال - تتضمن ملخصا فى نهاية كل منها بالانجليزية والروسية نظرا لكثافة الانتاج العلمى فى هاتين اللغتين ، لتبيننا الهوية الواسعة التي تفصلنا عن تلك الأقطار ، ومن ثم المهام المطروحة على الباحث العربى ليقدم انتاجا فاعلا منطلقا من أرضيته فيه من الاسهام الحقيقى ما يشبع أهل وطنه ، وما يتمتع ويثرى سائر الشعوب والقوميات . ولعل هذا التحدى يفرض علينا - نحن العرب - أن نكثف جهودنا العلمية على نحو جماعى ، وأن نضع أقصى قدر ممكن من الامكانات المادية المتناثرة هنا وهناك فى ارجاء الوطن العربى لدعم وتوحيد هذا الهدف البحثى الذى بدونه لن يصبح لنا وحدة ، بل ولا كلمة تسمع فى هذا العالم ، لا فى الداخل ، ولا فى الخارج .

لعلى أردت بهذا التقديم العام أن أشير إلى أسباب اهتمامنا بالمرجع الجيوليوجرافى الذى نحن بصددده ، وهو الذى وإن مضى على صدوره سبع سنوات ، إلا أنه مازال حدثا ثقافيا وعلميا له أثر فاعل فى تاريخ علم الأدب المقارن بل ومستقبل تطوره . فهو ينهض على المواد التي تكاتف فريق من الباحثين فى معهد الأدب المقارن بجامعة آخن ، وبإشراف مؤسس هذا المعهد ورئيسه منذ انشائه فى عام ١٩٦٧ ، الاستاذ الدكتور هوجر ديزرنك Hugo Dyserinck ، على جمعها وتنسيقها بناء على الفلسفة التي وضعها له الاستاذ «ديزرنك» تحت عنوان : « أرشيف التاريخ العالمى للأدب المقارن » Archiv zur Geschichte der internationalen Komparatistik . ومع ذلك فعلى الرغم من هذا العنوان الطموح الذى يحمله هذا الأرشيف، فإن الميزة الاساسية لهذه الجيوليوجرافية القائمة عليه أنها

- على الرغم من حصرها لكل ما أمكن لوضعها الاطلاع عليه من اسهامات فى الأدب المقارن ما بين عامى ١٨٠٠ و ١٩٨٢ - لم يتجاوز عدد عناوينها المرصودة فيها ٣٤٣٧ مرجعا ، تكاد أن تكون جميعها باللغات الأوربية (وهى مع ذلك لا تتجاوز فى الحقيقة الثلاثة آلاف عنوان اذا ما حذفنا منها ما أورده من اعدادات طبع وترجمات للمراجع الخ) . فلو قارنا هذه الببليوغرافيا بأول محاولة غربية بذلت لرصد ما نشر من اسهامات فى مجال الأدب المقارن ، وهى تلك التى قام بها « لوى - پول بيتس » Louis - Paul Betz (زيورخ) ، وقدم لها « جوزيف تكست » Joseh Texte (جامعة ليون) لتتشر عام ١٨٩٩ تحت العنوان التالى : « الأدب المقارن - محاولة ببليوغرافية » La littérature Comparée . Essai bibliographique ، لوجدنا أن هذه التى نشرت فى نهاية القرن الماضى قد ضمت بين دفتيها قرابة الخمسة آلاف عنوان بحث ودراسة عدتها جميعها من دراسات « الأدب المقارن » . وقد زيد عدد عناوين هذه الدراسات فى الطبعة الثانية لهذه الببليوغرافيا ، وهى التى أشرف على اصدارها « فرنان بالدنسبرجر » Fernand Baldensperger ، بعد وفاة صاحبيها « بيتس » و « تكست » ، الى الستة آلاف عنوان فى عام ١٩٠٤ ، أى إلى قرابة ضعف عدد عناوين الدراسات المدرجة فى ببليوغرافيا « ديزرنك - فيشر » الصادرة عام ١٩٨٥ ! فاذا تبينا أن المحاولة الببليوغرافية التالية للأولى (التى صدرت فى عامى ١٨٩٩ ، ١٩٠٤) قد صدرت فى « تشابل هيل » Chapell Hill بالولايات المتحدة عام ١٩٥٠ ، أى بعد سابقتها بقرابة نصف القرن ، حيث أشرف عليها « فرنان بالدنسبرجر » بالتعاون مع « فرنر فريدريش » Werner Friedrich وضمت بين جنباتها زهاء الثلاثين ألف عنوان لبحث ومرجع ودراسة رأت أنها تنتمى جميعها إلى مجال « الأدب المقارن » ، ومن ثم فقد استحقت أن تصدر فى

رأى صاحبها ، (بالدنسبرجر) و«فريدريش» تحت هذا العنوان
 Bibliography of Comparative Literature (ببليوغرافيا الأدب
 المقارن) ، فسوف يصيبنا غير قليل من الدهشة لهذا التفاوت الهائل
 بين تلك التي صدرت عام ١٩٥٠ ، والتي صدرت بعدها بخمسة
 وثلاثين عاما (فى ١٩٨٥) . فاذا ما تصورنا أن الإضافات المتتالية
 لببليوغرافيا «بالدنسبرجر - فريدريش» - وهى التى ظلت مستمرة
 حتى عام توقف صدورهما (١٩٧١) فى «الكتاب السنوى للأدب
 المقارن» بالولايات المتحدة Yearbook of Comparative Literature ،
 ويقال: إن اسبابا مادية هى التى أدت آنذاك لتوقف متابعة
 إصداراتها فى «الكتاب السنوى» ، اذا تصورنا أنه كان بإمكانها
 أن تبلغ قرابة الخمسين ألف عنوان لو أنها امتدت حتى عام ١٩٨٢
 (الذى انتهى فيه رصد عناوين المراجع فى ببليوغرافيا «ديزرك» -
 فيشر) لتحولت دهشتنا الى حيرة من أمرنا بازاء هذا التناقض
 الكبير بين الكم الذى حوته الببليوغرافيات السابقة وذلك الذى
 تحويه هذه الأخيرة فى نهايات القرن الحالى ..

إن مصدر هذا التناقض الناصع هو أن كلا من محاولات «بيتس
 - تكست» . و « بالدنسبرجر - فريدريش » كانت منصبة على تبرير
 وجود « معترف به » للأدب المقارن فى ساحة الدراسات الأكاديمية،
 وذلك بجمع كل ما يتصل بالمقارنة الادبية من دراسات (كلها
 منشورة بلغات أوربية وجلها يتناول أدبا غربية) حتى اذا كان
 انتمائها الحقيقى إلى أحد فروع الدراسات الادبية القومية الغربية
 (كالأدب الفرنسى أو الانجليزى أو الايطالى ... الخ) . وعلى الرغم
 من كل النيات الحسنة التى صنف بها مصنفو هذه الببليوغرافيات
 أعمالهم، فقد أدوا بما راكموه من كم هائل من هذه الدراسات إلى
 دعم كل الشكوك والاعتراضات التى مازالت قائمة فى عقر دار
 الغرب ذاته بازاء شرعية تواجد الأدب المقارن كعلم مستقل بذاته

عن الدراسات الادبية القومية . فاقصى ما يطمح اليه معارضو استقلالية علم الأدب المقارن فى الجامعات الغربية ، هو ألا تزيد الدراسات الادبية المقارنة على مجرد توسيع آفاق دراسات كل من الآداب القومية ، ومن ثم فكل ما يتمناه هؤلاء أن تصبح دراسة الأدب المقارن ملحقة بدراسات احدى الآداب القومية ، وأحسب أن هذا هو وضع الأدب المقارن حتى الآن فى جامعاتنا العربية ، ولذلك فهو مازال ينتسب الى دراسات الأدب العربى حين يدرس استيعاب عمل أو تيار أدبى نابع من ثقافة مغايرة فى أدبنا العربى ، ومن ثم يحق لنا أن ندعوها « الدراسات العربية المقارنة » . والأمـر يصدق بالمثل على استيعاب الأدب العربى فى آداب الغرب ، فدرس هذه الظاهرة ينتمى الى الأدب الفرنسى أو الانجليزى فى استقباله لألف ليلة وليلة أو غيرها من الآثار العربية .. الخ ، ومثل هذه الدراسات التى لا تقتصر على الأدب القومى ، وإنما تتعداه إلى درس ما دخل عليه من آداب الغير فأعيد تشكيـله فيه لـهى مصدر أثراء للبحث فى الأدب القومى وهى تتميز بلاشك عن تلك التى تغلق اهتماماتها على الحدود القومية للأدب ، ولكنها مع ذلك كله لا تلقى الضوء على الآليات الخاصة باجتياز الحدود بين الآداب القومية من موقع لا بد له بالضرورة أن يكون « محايداً » بين تلك الآداب القومية ، دارساً للمشترك بين نوعياتها وخصوصياتها على شتى تباينها ، لا يغط من حق الخاص والقومى فى كل منها ، وإنما يحاول أن يستكشفه فى وحدته المتجاذلة مع سواه من خصوصيات الآداب القومية المغايرة . فالتعرف على الآليات التى تحكم هذا المشترك العام بين كل من تلك الخصوصيات فى مجال الأدب ، سواء كان هذا المشترك أو كانت تلك الوحدة تجريدا لتداخل واتصال بين الآداب القومية المختلفة أو توازن بينها فى الموضوعات والمعالجات ، هو الهم الحقيقى « لعلم الأدب المقارن » وهو من ثم بحاجة إلى أدوات ومناهج بحثية تختلف عن تلك التى تستخدم فى درس كل من الآداب القومية .

وللمرة الاولى فى تاريخ الأدب المقارن يصدر فهرس بعنوانين الدراسات التى نظرت إلى هذا العلم من هذا المنطلق فى الببليوغرافيا التى بين أيدينا الآن ، والتى توفرت على اعدادها مجموعة باحثى الأدب المقارن فى جامعة آخن على مدى زهاء الخمسة عشر عاما بقيادة « هوجر ديزرنك » ومن هنا نقشفها النقدي الواضح فى ادراج ماعدته ينتمى أصلا إلى تاريخ الأدب المقارن ونظريته ، وما استبعدته من هذا المجال لأنه طرفى بالنسبة للأدب المقارن أصيل فى الدراسات الخاصة بالأداب القومية كل على حدة .

ولعل هذا هو ما يبين لنا الانجاز البالغ الاهمية لهذه الببليوغرافيا فى تاريخ العلم بوجه عام وتاريخ الأدب المقارن كعلم ولابد مستقل بوجه خاص ، فهى أفضل دفاع حق عن الأدب المقارن حتى الآن ، وأوضح منهج علمى للوقوف على هوية الأدب العام . ولعل موقفها النقدي الذى تميزت به بازاء ما سبقها من تجميع ببليوغرافى ساذج فى الماضى هو الذى جعلها تركز على رصد ما نشر من دراسات وآراء تعرضت لهوية الأدب المقارن ، ومن ثم لنظريته وتاريخه . فاذا كانت النظرية هى أولى الخطوات التى تقود إلى وعى العلم بذاته فان الوعى بتاريخ العلم هو وعى بالعلم نفسه ، اذ أن فهم نماذجه يتطلب رصد تنوعها واستيعاب تاريخيتها ..

وقد كان « ديزرنك » واعيا بالسياق التاريخى الذى تطلب اصدار ببليوغرافيته ، فهى على حد قوله ، قد جاءت لتعبر عن ازدياد متلاحق فى الحاجة إلى بلورة مناهج البحث فى الأدب المقارن ولا سيما منذ عام ١٩٥١ الذى صدر فيه كتاب جويارد Guyard. المعروف كمرجع لطلبة هذا العلم ، ثم مدخل كل من ديوريشين Durišin عام ١٩٦٧ ، وبيشوا - روسو Pichois - Rousseau فى العام نفسه ، «يرانت كورتىوس» Brandt Curtius (١٩٦٨) ، و « جون» Jeune

(١٩٦٨) ثم فايسشتاين Weisstein فى ذات العام (١٩٦٨) ، ثم «جيفورد» Gifford (١٩٦٨) ، ف « براور» Prawer (١٩٧٣) ، فـ «ديزرك» (مدخل إلى الأدب المقارن) فى (١٩٧٧) ، فـ «كليمتس» Clements الأستاذ بجامعة نيويورك - عام ١٩٧٨ ، فـ «كايزر» Kaiser عام ١٩٨٠ . ولم يورد « ديزرك » ماصدر من مراجع تعرضت لمناهج ونظريات الأدب المقارن فى غير اللغات الاوربية التى لا يعرفها ، ولاسيما اللغة العربية^(١) إلا لما ، فضلا عن سائر لغات الشرقين الأدنى والأقصى كالتركية ، والفارسية والكورية ... الخ . وان كان ذلك ليس عن تحيز مسبق من جانب مصنف هذه الببليوغرافيا ، وإنما عن عدم معرفة بتلك اللغات وماصدر فيها من اسهامات فى الموضوع . وقد عبر لى « ديزرك» عن عزمه على استكمال هذه الفجوات فى الملاحق المقبلة لهذه الببليوغرافية ، لاسيما وأنه ينقد صراحة فى مقدمتها مركزية الذات الأوربية التى طالما سيطرت - ولا زالت - على الدراسات الغربية فى الأدب المقارن (راجع النص الألمانى لمقدمة هذه الببليوغرافيا وهو أصل الترجمتين الانجليزية والفرنسية للمقدمة نفسها ، ص ١٠ رومانى) . وما يبعثنا على تصديق نقد « ديزرك » لمركزية الذات الأوربية ماقدمه فى غير هذا المصنف من دراسات قيمة تناول فيها التداخل بين الأدبين الأفريقي والأوربي على مستوى « نظرية الأدب» . وعمل أفضل مثال على ذلك دراسته النقدية الدسمة التى تعرض فيها لاستعارة « سنجور » فى نظريته عن « الزنوجة » Négritude للتصور المحافظ الذى كان سائدا لدى بعض المفكرين الألمان مثل

(١) من ذلك بعض مؤلفات الراحل غنيمى هلال ، وهى التى كان قد أشار بنفسه إليها فى مقال له نشره بالفرنسية عام ١٩٥٩ فى « الكتاب (الأمريكى) السنوى للأدب المقارن » ، والذى عنه قام ديزرك بنقل تلك العناوين إلى ببليوغرافيته .

« ليو فروبنويس Leo Frobenius » حول ثنائية الفكر والروح بين الأدبين الألماني والفرنسي ليطبقه على ماتصور أنه يفصح عن ثنائية بين « الروح الزنجية » والعقل الأوربي^(١) . كما أن « ديزرنك » قد قام بتدريس الأدب المقارن ، وبخاصة نظريته المعروفة بالايماجولوجيا (Imagologie) أى (علم دراسة صور الشعوب كما تتمثل فى آداب بعضها البعض) فى جامعات أواسط افريقيا ، الا أنه قد حال دون تحقيق طموحه المعلن الى نفى مركزية الذات الأوربية من دراسات الأدب المقارن عدم اجادته لأى من اللغات الاصلية لأفريقيا وآسيا . أما بالنسبة لأمريكا اللاتينية ، وهى التى خاضت ، خاصة منذ الستينات ، تجارب نظرية تستحق المتابعة والتسجيل ، ان لم يكن التأمل والاعتبار ، ولاسيما منا نحن العرب ، فقد أغفلت هذه الببليوغرافية بعض اسهاماتها الهامة ، نذكر منها على سبيل المثال كتاب «روبرتو فرنانديس ريتامار» : Roberto Fernandez Retamar: Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones (La Habana, 1975).

(نحو نظرية لأدب أمريكا اللاتينية الناطق بالاسبانية وماقاربه من الآداب) . ولعل الاهتمام بالأدب المقارن فى أمريكا اللاتينية بالذات مصدره الحاجة إلى التعرف على المشترك بين آداب تلك القارة المتراامية الاطراف سعيا للتوحيد بينها ، أو بالأحرى لخلق احساس بضرورة التوحيد بينها ، والأدب خير ما يذكى مثل هذا الوعى لاسيما اذا كانت له نظرية تنير أمامه الطريق ..

والحق أن « هوجو ديزرنك » يرى مهمة قريبة من ذلك للأدب المقارن فى أواسط أفريقيا ، حيث تسودها لغات قومية عديدة ، ومع ذلك فما أشد حاجتها إلى الوعى بوحدة آدابها^(٢) .

(١) انظر-Dyserinck, Hugo : Die Quellen der Negritudetheorie als Gegenstand komparatistischer Imagologie, in : Komparatistische Hefte, I, Bey reuth, 1980.

(٢) مصادر نظرية الزنوجة كموضوع للايماجولوجيا المقارنة) .

ولعلنا بذلك قد اقتربنا من القضية الملحة التي تخصنا كمعرب في المقام الأول ، وهى قضية محاولة التعرف العلمى على المشترك بين الأعمال الأدبية فى مختلف أقطار الوطن العربى ، فتجريد هذا العام من الأدب الذى يعكس التجارب الخاصة بكل من الشعوب العربية مهمة لا يجوز أن تترك لمدبجى المقالات والأشعار الحماسية وهى قد لا تندرج مباشرة تحت دراسات علم الأدب المقارن بقدر ما تكون أقرب إلى النقد الأدبى المقارن ولكننا بعيدا عن التسميات التى قد تلهينا عن غرضنا الأساسى ، ما أشد حاجتنا إلى التعرف العلمى الدقيق على العام فى علاقته بالتجارب الأدبية النابعة عن مختلف مجتمعاتنا العربية . وبذلك نسهم إسهاما فعالا فى تمهيد الطريق نحو الوحدة العربية المنشودة . ولعله من الواضح أن هذا « العام » الذى نتطلع إلى التعرف عليه ليس بالأمر الواضح للعيان ، وأنه بحاجة إلى وسائل بحثية منهجية للتوصل إليه .. ولو أنه كان « بديهيا » - كما قد يعتقد البعض - لما احتجنا للعلم ومناهجه أصلا ..

وإذا ما عدنا إلى بيبليوغرافيا « ديزرنك - فيشر » فسنجد أنها تقدم لنا نموذجا نابعا من محاولة مدرسة « آخن » ، التى وضع « ديزرنك » أسسها ، لتحليل العلاقة بين الآداب الأوربية من منطلق لا يتوحد بأى من تلك الآداب أو - كما يدعوها « ديزرنك » - متسامية على النزعات القومية Supranational ، وقد نستطيع أن نجد لهذا النموذج الذى يدعوه صاحبه « مختبر أوربا » Laboratorium Europa تماثلا جزئيا لدينا فى التسامى على التوجهات الشعبية فى الأدب العربى ، وهى التى نجد بعضها فى محاولات « سعيد عقل » مثلا ..

(١) انظر السطر السادس من أسفل من ١٠ رومانى من النص الألمانى لمقدمة هذه الببليوغرافية .

ومن ثم فليس من الصواب فى تقديرى أن نرى فى هذا النموذج الذى يقدمه . « ديزنك » رده إلى مركزية الذات الأوربية من الباب الخلفى كما تصور بعض ناقدى هذه الببليوغرافية من الغربيين (انظر على سبيل) Glyn Tegai Hughes : Bibliography as Propaganda ? in : Comparative Criticism, Vol 18, July 1986, p302 .

جلين تيجاي هيوز : (ببليوغرافيا فى ثوب دعاية ؟ فى : النقد المقارن ، المجلد الثامن ، يوليو ١٩٨٦ ، خاصة ص ٣٠٢) .

والرد على هذا النقد الشكلى للمستتر « هيوز » يتلخص فى أن « ديزنك »، على العكس من دعاة مركزية الذات الأوربية فى الأدب المقارن ، لا يفرض نموذجاً على الآداب غير الأوربية ، أو يدعى أنه يجب اختزال ما عداها إليه ، كما نجد ذلك فى نماذج ألووند Almond ، مثلاً ، فى العلوم الاجتماعية ، بحجة البحث عن السمات العالمية « المشتركة » ، ولكنه يقدم ما تعرف عليه ليصبح مجالاً للتعديل أو الإضافة من جانب المناطق الحضارية غير الأوربية ، فهو مجرد نموذج للاختبار النقدي . ولو أخذنا كافة إسهامات الغرب ونماذجها العلمية فى مختلف الميادين على هذا النحو دون أن نختزل واقعنا المغاير إليها ، بل صدوراً عن واقعنا العربى فى محاولة التعرف العلمى عليه بالاستعانة النقدية بمحاولات غيرنا للتعرف على واقعة ، لتحقيق لنا استقلالنا العلمى الذى نسعى إليه وننشده . وإذا كان هذا النموذج الذى يدعوه صاحبه « مختبر أوروبا » نتاجاً للكشف النقدي عن أوجه الاختلاف الكثيرة فى الواقع الأوروبى متعدد اللغات والجنسيات ، وهو ما لا يهون المؤلف من شأنه بل يضعه عارياً أمام مبضع التحليل العلمى ، فعماذا يضيرنا نحن أن نختبره بدورنا اختباراً نقدياً يمليه علينا اختلاف أروحياتنا الثقافية والاجتماعية ؟ .

بقيت نقطة أخيرة لا حيلة لمؤلفي هذه الببليوغرافيا فيها ، وإن حالت دون تحقيق هدفهما المعلن ، وهو الوقوف بالمرصاد لمركزية الذات الأوروبية . وهذه النقطة هي سعر هذا المجلد الذي لا تزيد عدد صفحاته على الثلاثمائة والستة من القطع الكبير ، ويتجلى فخر أنيق . فهو يبلغ ٤٠ هـ ماركا ألمانيا غربيا (خمسمائة وأربعون) وهو ما يعادل بالجنيه المصرى ما يفوق الألف ! ولعل هذا السعر فى حد ذاته أكبر حائط عازل بين هذه الببليوغرافيا و أقسام الأدب المقارن فى جامعات البلدان الواقعة فى قارات أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ! ولقد سبق لنا أن ناقشنا هذه المشكلة أثناء انعقاد الجمعية العمومية للجمعية الدولية للأدب المقارن فى السربون عام ١٩٨٥ ، وأن لم ننته فيها إلى نتائج واضحة نظرا لهيمنة الغربيين على هذه الجمعية ومن ثم عدم حماسهم لهموم العالم الثالث .. الا أنى أرى أن فى اصدار ترجمة عربية لهذا العمل الهام تصدر عن احدى دور النشر العربية العريقة وبسعر معقول لأبناء الوطن العربى على غرار إعادة طبع قاموس « شريجه » الألمانى - عربى فى بيروت بسعر يقل عن مثيله فى ألمانيا بما يزيد على العشر، أرى فى ذلك حلا يفتح لنا مجال الانتفاع بهذا الاثر القيم على نطاق واسع وهو ما لا يحتاج سوى اتفاقية مع الناشر الألمانى « أنطون هيرزمان »^(١) Anton Hiersemann .

(١) كنت قد تراسلت بالفعل مع ناشر هذه الببليوغرافيا فى شأن الحصول على إذن باصدار طبعة منها توزع فى العالم العربى بسعر يناسب جمهورنا المثقف ولكنه رد على بعد أن كنت قد انتهيت من تحرير هذه المراجعة معربا عن عدم استعداده لتلبية ما اقترحت عليه متعللا بأن الطبعة التى أصدرها تحوى على ترجمة انجليزية للمقدمة المحررة أصلا بالألمانية ، وأنه يرى أن الانجليزية تقرأ فى العالم العربى ومن ثم فلا داع لإصدار طبعة عربية من هذه الببليوغرافيا ! وما أن بعث بصورة من خطاب الناشر إلى الاستاذ « ديزرك » ، مصنف هذا العمل الفذ ، حتى كتب الى يبشرنى بأنه بصدد إعادة تحرير مقدمة هذه الببليوغرافية لتعسج

ولا يسعنا بعد هذا العرض الا أن نعرب عن سعادتنا بما أبداه لنا مؤلف هذه الببليوغرافيا ذات القيمة فى تأسيس استقلالية علم الأدب المقارن ، من استعداده بل رغبته الجادة فى استكمال ما لم ينشر فيها من اسهامات عربية فى مجال تاريخ ونظرية الأدب المقارن ، وذلك فيما سيصدر لها من ملاحق فى المستقبل ، ولعله يمكن لطبعة خاصة بالعالمين العربى والثالث أن تدرج هذه الاستكمالات التى ستضيف بلا شك إلى النفع الكبير الذى يقدمه هذا العمل الجاد لتطور العلم عامة ، وعلم الأدب المقارن بخاصة .

إضافة موسعة بالقياس إلى سابقتها ، فضلا عن استكمال ما لم تحو الطبعة الأولى من عناوين مراجع ودراسات كى يمد بذلك لطبعة ثانية تصدر عن ناشر مغاير يسمر معقول فى متناول الجمهور ، وأنه شخصيا لا يمانع ، بل يرحب بترجمة عربية لكتابه : « مدخل إلى الأدب المقارن » Kmparativistik : Eine Einführung (1977) .

بحيث تلحق به هذه الببليوغرافيا لتصدر عن ناشر عربى أو فى سلسلة كتب مرموقة فى الوطن العربى ..

فما رأى ناشرينا والمشرفين على هذه السلاسل ؟

نحو مدرسة عربية أصيلة في الأدب المقارن ★

« على قدر استقاضة الشهرة المحروضة

يكون نفع النقد وازومه . فان أبلغ

ما يكون العيب اذا كان فاشيا » . .

(عباس محمود العقاد)

أليس من حق ، بل من واجب الباحث العربي أن يسأل نفسه في المقام الأول : لم ثار لدينا نحن العرب المحدثين ذلك الاهتمام بالأدب المقارن ، ولماذا نشأت لدينا تلك الحاجة الى انشاء دراسات للأدب المقارن في مؤسساتنا الجامعية ؟ ثم لم هذا التوجه الغربي السائد على هذه الدراسات المقارنة في جامعاتنا العربية وديوراتنا الأدبية ، سواء في المنهج أو في موضوعات المقارنة ؟

لعلنا نجد ، من بين مانجد ، اجابة على السؤال الأول (١) ، وليس مما يشرفنا على أية حال أنها صدرت عام ١٩٥٩ باللغة الفرنسية في « الكتاب السنوي للأدب المقارن والعالم » عن جامعة «نورث كارولينا » بالولايات المتحدة ، وهي للزميل الراحل محمد غنيمي هلال ، اذ يقول فيها أن مولد المقارنة العربية يعود الى غزو بونابرت مصر في ١٧٩٨ ، وأن الدراسات الادبية المقارنة قد بدأت تتفتح في الجمهورية العربية المتحدة (كما كانت تدعى آنذاك) بعد مرور سنوات على نهاية الحرب العالمية الثانية وأن فكرة الادب المقارن " قد تولدت في البداية داخل الاوساط الجامعية (المصرية - م. ي.) ، وهي التي عرفت بنزعتها الى ملاحقة أثر الجامعات

١. نشر مسلسل على اثني عشر دفعة في « الأهرام المسائي » خلال عامي ١٩٩١ و ١٩٩٢ .

(١) بينما نرجئ الاجابة على السؤال الثاني - مؤقتا - لمرحلة تالية في هذا البحث .

الأوربية الكبرى، والسريون على وجه الخصوص . ومن الطبيعي بالنسبة للادب العربي - بصفته الادب القومي - أن يصبح مركز الدراسات المقارنة (....) وقد تحسنت بعد الحرب العالمية الثانية ظروف الدراسات المقارنة (فى مصر - م.ى) بازدياد اهتمام المثقفين بها^(١) وهكذا لا تختلف نظرة م . غ . هلال عن تلك التي يذهب اليها محمد يوسف نجم^(٢) وغيره من الداروينيين الاجتماعيين - عن وعى أو لون وعى منهم - الذين يرون أن نهضة الثقافة العربية الحديثة كانت رهينة بالحملة الفرنسية على مصر وأن غاية المراد لنا هو "الحقاق بالغرب" "الخ، والطريف أن هذا الكلام التلقى ليس فى النهاية سوى ترديد لما كان يدعيه بازائنا الاستعمار الغربى فى بلادنا ، وما زال يدعيه غلاة العنصريين الغربيين حتى يومنا هذا ، وهو ما سيتكشف لنا بعد قليل .

ومع ذلك فانى لا أشك أو أشكك بطبيعة الحال فى وطنية أو اخلاص الدوافع الذاتية لاي من الباحثين المذكورين أعلاه ، أو من سار على دربهما من « مثقفينا » العرب ، وهم ليسوا بالقلة للأسف ولكن ذلك لايعنى ألا نكشف عن خطأ نظرهم الى هويتهم الثقافية ، وهو نابع اصلا من تقمص الغرب فى النظر الى الذات الحضارية العربية ، أو بعبارة اخرى من محاولة " أوربة " تقويمنا لانفسنا .

(١) أنظر M.Ghunimi Hilal: Les études de littérature comparée dans la République Arabe Unie, in : Yearbook of Comparative and General Literature. University of North Carolina, Nr 25, 1959, p.11.

(٢) انظر على سبيل المثال قوله : " المسرح ، بمعناه الاصطلاحي الدقيق فن جديد ، ولج باب حضارتنا فى النهضة الحديثة التي أعقبت الحملة الفرنسية على مصر، " فى نجم ، محمد يوسف : " طلائع المسرح الأوربي فى الشرق ، فى كتابه المسرحية فى الادب العربى الحديث ، بيروت ، ١٩٥٦ . ص ١٧ ، انظر أيضا ردنا عليه فى دراستنا المنشورة بالانجليزية فى أعمال المؤتمر الثامن للجمعية الدولية للادب المقارن " :

Sociology of the Emergence and Development of European Forms of Theatre in Modern Arabic literature, in: Proceedings of the VIII th International Comparative Literature Association, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 1979, pp 207-212.

على أن الأمر ليس على هذا القدر من البساطة ، فتاريخنا الحديث والمعاصر هو تاريخ هذا الاغتراب الثقافي الذي تتناقض في بعض مراحلها مع مقاومة المستعمر الاوربي أو محاولات الهيمنة الاجنبية علينا ، حتى أنه في مراحل المد الوطني نفسه طالما أخفى بعض المناضلين العرب احساسا دفيناً بتفوق ثقافة المستعمر الغربي^(١). ويبدو أن آليه التوحد بالمعايير الثقافية للمهيمن الاجنبى قد سادت مؤسساتنا الجامعية الحديثة كمحاولة للتخلص من الاحساس بالعجز والذونية بازاء هذا الآخر الحضارى . ويساعد على ذلك غياب النظرية المعرفية النابعة من أرضيتنا المجتمعية ، والتي تنظر الى التفوق والتخلف بمنظور تاريخى نقدي .

وعلى أية حال فمن الاجحاف أن ننسب ريادة تلك النظرة المعيارية الغربية فى الدراسات العربية المقارنة الى محمد غنيمى هلال ، ولو حاول هو أن يوحى بريادتها ، أو أن ينسبها اليه غيره ، اذ أنها تبدو واضحة جلية فى الاعمال المنشورة لاساتذة الادب المقارن الذين سبقوه فى الوطن العربى ، ونذكر منها ، على سبيل المثال ، تعريف مهام الادب المقارن كما ينص عليها نجيب العقيقى فى كتابه « من الأدب المقارن » ، الصادر عام ١٩٤٨ فيما يزيد عن ١٥٠٠ صفحة ، اذ يقول أنها محاولة استكشاف وحدة الخيال البشرى منذ الجاهلية وحتى العصر الحديث بناء على «أسس خصائصه من افلاطون حتى اليوم (....) وتطبيق تلك الخصائص على آداب فرنسا ، ايطاليا ، وأسبانيا ، وانجلترا ، وألمانيا وروسيا ، واسكندناوه .» ثم «مقارنة الآداب (الغربية) بالأدب العربى من الجاهلية إلى عصور الانحطاط (كذا !) ، ومقارنة الأدب العربى الحديث بما للآداب الفرنسى الحديث من شعر وقصة ، ومسرحية ، وفلسفة ، ومدارس ادبية ، ونقد حديث قائم عليها»^(٢).

وهل يذهب الى غير ذلك عبد الرزاق حميده أو إبراهيم سلامه ، الذى يذكر فى كتابه ، «دراسات فى الادب المقارن» ، القاهرة

(١) انظر : الدكتور جلال أحمد أمين فى كتابه : محنة الاقتصاد والثقافة فى مصر ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ١٢٩ - ١٤٨ .

(٢) المرجع المذكور ، عن : سعيد علوش : مدارس الادب المقارن (مرجع سابق) ص ١٦٠ - ١٦١ .

١٩٥١ ، ص ٣ : " ...أسندت الى « دار العلوم » دراسة بعض روائع الادب الفرنسى ، مع مراعاة اتصاله بقدر الامكان بالادب العربى فقممت منذ ذلك الحين ، بدراسة بعض روائع الادب اليونانى فى أنواعها ، وفى مظاهرها ، مع التنظير بقدر الامكان أيضا ، بما يمكن أن يكون بين هذه الانواع ، وبين أنواع الادب العربى ، من مشابهة ان لم ترجع فى أصلها الى أخذ أو اختلاط . وقد عرضت عليها (دار العلوم) شيئا من الادب الفرنسية ، والاسبانية ، والاطالية فى العصور الوسطى ، بقدر ما مكنتنى منه اللغة الفرنسية^(١) . لاحظ أنه لم يذكر ، كما لم يذكر أى من زملائه ، ضرورة اجراء المقارنات بين الادب العربى وادب افريقيا وآسيا مثلا : فنحن ولو وجدنا اليوم بعض المقارنين العرب المهتمين بدراسة العلاقات بين الادب العربى والادبين الفارسى والتركى ، الا أننا نادرا ما نجد فى الوطن العربى مختصين فى الادب السواحلى ، أو الاوردى ، أو أدب الباشتو أو الادب البنغالى الخ . تلك الادب الآسوية والافريقية التى يستحيل علينا أن نقارن أدبنا العربى بأدبها دون أن يكون لدينا من يجيدها ويجيد لغاتها^(٢) . ولعل هذا

(١) نقلا عن سعيد علوش مرجع سابق ، ص ١٦٤ .

(٢) اتبحت لى الفرصة بينما كنت أحرر مجلة " فكر وفن " الالمانية فى الستينات ، أن أتعاون مع الدكتورة " أنيمارى شيمل " ، أستاذة اللغات والادب الشرقية فى جامعة بون انذاك ، وقد انتقلت بعدها الى جامعة " هارفارد " ، وكانت الدكتورة شيمل تترجم عن عدد كبير من اللغات الشرقية كالبنگالية ، والاوردى ، ولغة الباشتو ، والفارسية ، والتركية فضلا عن اجادتها للعربية (التى ترجمت من بين ما ترجمت عنها الى الالمانية أشعارا للفيتورى ، وأدونيس ، ومحمود درويش الخ) . وهو ماأتاح لها أن تقدم فى " فكر وفن " أدب ، ولا سيما أشعار " اقبال " عن الفارسية ، و " غالب " عن الاوردى ، و " فيض " ، وهو من أهم كتاب الادب الباكستانى الطليعى الذى يكاد ان يجهله معظم ادبائنا العرب ! هكذا أصبحت مجلة " فكر وفن " التى تصدر فى المانيا ، حلقة صلة بين الادب العربى وسواه من ادب اسيا ، ولكنها توقفت عن أن تكون كذلك بعد أن اعتزلت " أنيمارى شيمل " التحرير فيها . أليس الأجدر أن ننهض نحن العرب بهذه المهمة ؟! وقد يقال أن هناك أقساما للغات الشرقية واللهجات الافريقية فى بعض جامعاتنا ، ولكن ماتقوم به من دراسات ورسائل لا يجد طريقه الى النشر . ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر ، رسالة أشرف عليها الاستاذ الدكتور محمود فهمى حجازى ، أستاذ علم اللغة بجامعة القاهرة ، عن سعد زنقر ، الاديب النيجيرى ولكنها لم تنشر .. ١١

التوجه الانتقائي في حد ذاته يعكس ما نحن عليه من حالة انجذاب بالغ لكل ما هو غربي، وأعراض باد عن كل ما يتقارب حقا معنا ويشابهنا. بل أن هذا هو الدكتور الطاهر مكي يفصح الى عن ضيقه لانه مضطر لان يرجع الى ترجمات غربية عن تلك الاداب التي تدعى "شرقية" نظرا لعدم توفر من يترجم عنها مباشرة الى العربية، فضلا عن خطورة الوقوع في براثن محكات اختيار المستشرق الغربي للمقاطع أو الاعمال التي ينقلها عن تلك اللغات الى لغته.

وانى لاتعجب - في الحقيقة - لكل هذا الانكفاء على كل ما هو غربي، على الرغم من أننا مهمشون من جانب الغرب في العصر الحديث، بينما نهمل اهمالا جسيما في التعرف على لغات وأداب وثقافات افريقيا وآسيا، وهي التي كنا منها في مركز الصدارة أخذًا وعطاءً وتفاعلاً خلافاً حتى ما لا يزيد على خمسة قرون خلت. فلا أحد منا يفكر - بالطبع - في المطالبة بأن ندير ظهورنا للآداب الغربية، ولكننا قبل أن نسعى للبحث عن "الوحدة الانسانية" بينها وأدبنا العربي، علينا أولا أن نستكشف تلك الوحدة الموضوعية المطمورة بين أدبنا العربي وآداب افريقيا وآسيا، وأضيف اليها أمريكا اللاتينية، بعد أن نتعلم - بعد قليل - درسا من أحد رواد النقد الادبي المقارن فيها، عله يفيقنا مما نحن فيه!. يضاف الى ما سبق من قطيعة بحثية بين أدبنا وآداب معظم شعوب القارات الثلاث على ما بينها وبيننا من وشائج تمتد ايجابا وسلبا^(١)، ما يشابه القطيعة مع جانب لا يقل عن ذلك اهمية، وهو تراث المقارنة في نظريات النقد الادبي عند اسلافنا العرب. فاذا كانت ضرورة

(١) من ذلك ما تبيناه في دراسات "الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضاري" من عدم وجود الشكل الغربي للمسرح الحديث في أى من جوانب التراث الفني الاصيل لشعوب القارات الثلاث: أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية.

المقارنة بين أدبنا العربى وأداب "العالم الثالث" - ذلك المفهوم غير الدقيق الذى ما أن وضعه " ألفريد سوفى " «Alfred Sauvy» الفرنسى عام ١٩٥٢ حتى شاع كالنار فى الهشيم^(١) - تحول بيننا وبينها سياسة فى التعليم والبحث العلمى تنكبت عن الاهتمام بتلك اللغات على مالها من أهمية بالغة بالنسبة لنا ، فما هو إذن المبرر الذى يدفعنا دفعا الى عدم الالتفات الى اجتهادات وآراء اسلافنا العرب فى علاقة أدبنا العربى فى عصوره السابقة بالاداب غير العربية ، ومؤلفاتهم ميسرة بين أيدينا بلغتنا القومية ؟ أم أن " ريادة " الادب المقارن فى العربية تقتضى منا أن نبدأ كتباً سميكة فى هذا الموضوع بما كتبه " رواد " هذا " العلم " فى الغرب منذ القرن الماضى ، ولا نحاول أن نقف أولاً على افكار قدامه بن جعفر ، أو عبد القاهر البغدادي ، أو أبى هلال العسكري ، أو عبد القادر الجرجاني أو سواهم من مفكرينا الأوائل فيما يتصل بعلاقة أدبنا العربى بالاداب الاجنبية (الأعجمية) آنذاك؟^(٢)

وهل يكفى لاشباع هذه الضرورة الملحة محاضرة بتيمةأتحفنا بها الاستاذ الجليل الدكتور شوقى ضيف فى الجمعية المصرية للادب المقارن حول استقبال الصورة الشعرية الاغريقية فى الادب العربى القديم ، أو أن يعرض الدكتور الطاهر مكى فى بضع صفحات لا تقاس بحجم كتاب ضخم فى الادب المقارن لبعض آراء الجاحظ أو غيره من نقادنا الأوائل حول ما يتعلق بالمقارنة والموازنة الأدبية ، أو

(١) وهو الامر الذى له دلالة على أية حال .

(٢) يجب الإشارة مع ذلك إلى أنه من حسن الحظ أن ليس كل نقادنا متقادين وراء تلك الموجة الغريبة . . فهذه رسالة الدكتوراه التى قدمها شكرى عياد إلى جامعة القاهرة ، وناقشها عام ١٩٥٢ تحت عنوان : «فن الشعر لأرسطوطاليس» تنحو إلى تأصيل النقد فى تراثنا العربى . كما أسهم الدكتور شكرى بكتابه الذى أرجع فيه فن القصة القصيرة الحديثة إلى أصولها العربية فى المقامة والخبر (القصة القصيرة فى مصر ، دراسة فى تأصيل نوع أدبى ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ط٢) فى ترشيد التصورات الزاعمة بأن القصة العربية الحديثة ابنة القصة الأوربية وامتداداً لها .

أن يعلن صفاء خلوصى فى صورة برنامج يفتقر الى التفتيز ، بله
التدليل، عن أننا " أول من درس الادب المقارن دون أن نشعر " (١)؟
على أننا إذا كنا لا نجد شيئا يذكر عن رؤية الاقطار الاجنبية
وتقويم أداب الغير عند كبار الرحالة والنقاد العرب الاولين فى أغلب
الكتب العربية الحديثة التى تدعى " ريادة " الادب المقارن فى
الوطن العربى ، وعلى رأسها كتاب محمد غنيمى هلال (٢)، الذى يعد
نقلا حرفيا -دون احالة فى اغلب المواضع - لما جاء من أفكار
وموضوعات فى كتاب "جويار " الموسوم بنفس العنوان (٣)، فان ما
نقرأه من اشارات سريعة لتعرض التراث العربى القديم لهذا
المجال - عند الطاهر مكي مثلا (٤) - يكاد أن يكون منبت الصلة لما
يأتى بعده مباشرة - فى الكتاب نفسه - من عرض لتيارات الادب
المقارن فى الغرب منذ ارمصاصاته المبكرة فى القرن الثامن عشر .
أما صفاء خلوصى فالبرنامج الذى يقترحه لتأصيل الادب المقارن
فى تراثنا النقدى العربى (٥) يصدر أصلا - وربما عن غير وعى منه

(١) فى مقدمة كتابه : دراسات فى الادب المقارن ، بغداد ، ١٩٥٧ .
(٢) الادب المقارن ، ١٩٧٠ . ولا يشفع للدكتور غنيمى هلال أنه اهتم بعلاقة الايبين العربى
والفارسي ، ذلك أن منهج درسه لهذه العلاقة فرنسي مطبق عليها من الخارج ، وليس
مستخلصا منها . .

(٣) Guyard, E.F.: La Littérature Comparée, Paris, 1951
وقد صدرت لهذا الكتاب ترجمتان بالعربية أحدهما لمحمد غلاب (عام ١٩٥٦) ، والثانية
لهنرى زغيب (١٩٧٨) . والعق أن م.غ. هلال فى كتابه المذكور كان حرفيا فى " اخلاصه " .
للمدرسة الوضعية الفرنسية فى الادب المقارن ، وهى القائله بالتأثير والتأثير ، وهذا هو
"الانتحال" الحقيقى الذى يعنينا ، وليس الانتحال الشكلى لصفحة هنا أو صفحة هناك دون
احالة ، ذلك أن الفكر المستقل لا يمكن أن ينقل أفكار سواه دون أن يخلف معها ويضيف
اليها صورا عن موقعه الفكرى - المجتمعى المفاهيم . ولكن كيف له أن يفكر بصورة مستقلة
وهو الذى لم يتعلم أصلا أن يكون له نظرة منهجية ، أو بالاحرى " نظرية معرفية " قائمة على
واقعة المجتمع الثقافى العربى الحديث ؟ ولعل هذا هو التحدى الذى نحن جميعا منوطون به
الآن ، ليس فى الادب المقارن وحسب ، وإنما فى كافة فروع المعرفة فى الانسانيات
والطبيعيات، بل ايضا فى الابداع الفنى والأدبى .

(٤) انظر كتابه : الادب المقارن - اصوله وتطوره ومناهجه ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ١١-١٢ .

ومن ١٤-٢٤ .
(٥) انظر : مقدمه كتابه " دراسات فى الادب المقارن " ، مرجع سابق .

- عن اطار منهجى غربى حديث فى هذا العلم ، وانى بالطبع لست من السذاجة بحيث اقترح أن يكون لنا علم عربى أو «شرقى» فى مقابل العلم الغربى ، ولكنى أرى أن تطبيق المناهج العلمية الغربية على واقعنا العربى لن يساعدنا على فهم واقعنا بشكل "علمى" يقترب من حقيقته ، بقدر مايجعلنا نطوف فى حلقة مفرغة من التبعية « لمراكز » البحث العلمى فى الغرب ، وهو مالا ينطبق على الادب المقارن وحده ، وانما ينطبق بالمثل على سائر علوم الانسان والطبيعة ، بل يتجاوزها الى ابداعاتنا الادبية والفنية الحديثة . فمأساتنا فى الوطن العربى أننا لا ندرى ، أو يبدو أننا لا نريد أن نعرف أن البحث العلمى ليس هو مجرد الوسائل الاجرائية التى اصطلح على تليقيها " المنهج العلمى " ، وانما هذه تقوم أصلا على أرضية معرفية (فلسفية) تتخذ موقفا مباشرا أو غير مباشر بازاء مجموع الخطابات المعرفية القائمة على أرضية مجتمعية محددة . وحين أقول أن هنالك أرضية مجتمعية للأرضية المعرفية الفلسفية التى تؤسس عليها الطرق الاجرائية لاختبار مدى صحة افتراضاتها وتصوراتها النظرية ، فانى لا أعنى بتحديد هذه الارضية المجتمعية اغلاق الحدود على اطارها الجغرافى او انتمائها الاثنى مثلا ، فتحن نعلم أن عالم اليوم قد فرض تداخلا مكثفا على العلاقات بين البشر، ليس فى داخل المجتمع الواحد فحسب ، وانما بالمثل بين مختلف المجتمعات والاقطار ، انما ما أعنيه بتحديد الارضية المجتمعية الثقافية فى منطقة معينة من العالم - كأرضنا العربية - هو الخصوصية التى تميزها عن سواها من المجتمعات ، وهى خصوصية نسبية بطبيعة الحال ، وإن كان الوعى بها ضرورياً كل الضرورة اذا ما أردنا أن " نبحث " عن أنجح الحلول لمشكلاتها الراهنة والمقبلة . وينبغى لنظرية - أو نظريات المعرفة فى تعدد اجتهاداتها - أن تنبع من هذه الخصوصية المجتمعية الثقافية لا

لتنفلق على ما حققته من حلول كانت ابداعية على ارضيتها في الماضي البعيد ، لتحاول أن تجتريها أو تتعسف تطبيقها على واقعنا الحالى المختلف ، ومن ثم تفرغها من ابداعيتها الاصلية ، وانما تتركز على هذه الخصوصية في اطار تطورها التزامنى المتعاقب انطلاقا من العصر الراهن لتصيغ رؤية وموقفا نظريا متسقا مع نفسه بازاء مايدور فى عالمنا وكيف نجابهه . وبقدر ماتكون هذه النظرية المعرفية متماسكة الخطاب ، مستمدة من خصوصية ارضيتها التى عنها تصدر دونما تبرير أو تعسف (فى تطبيق حلول سابقة على واقع حالى مغاير مثلا) بقدر مايمكن للطرق الاحرائية التى تصطنعها هذه النظرية لبحث تصوراتها أن تساعد على اكتشاف مامن شأنه أن يعدل ويطور من اطارها النظرى ليصبح أكثر اقترابا من الواقع وسبرا لأغواره .

ويعرف الدكتور محمد دويدار ظاهرة الخصوصية في العمليات الاجتماعية على النحو التالى : " تتكرر فى ظل ملاسبات معينة للتطور التاريخي الذى يمر به أحد المجتمعات أنشطة ذلك المجتمع بطريقة خاصة تصبح بدورها معلما للمرحلة التى يمر بها من التطور . ويتميز هذا التكرار للأنشطة المجتمعية على نحو خاص بنوع من الانتظام الذى بفضلله يمكن التعرف على علاقات تتكرر باستمرار بين مختلف النشاطات " (ترجمتى عن الاصل الفرنسى)، انظر Dewidar.M.H.:L'économie politique,une science sociale, Paris,1982,p.31.

(الاقتصاد السياسى علما اجتماعيا ، باريس ١٩٨٢ص٣١)

ونحن نرى أن هذا التعريف العام لمفهوم الخصوصية فى اطارها الاجتماعى يلقى الضوء على خصوصية الادب القومى فى علاقتها بخصوصيات كل من الاداب القومية المغايرة باعتبارها علاقة مجتمعية فى صيغة أدبية . وان كان يتعين علينا أن نحدد خصوصية الادب فى هذه العلاقة الاجتماعية ، ثم خصوصية

العلاقة بين آداب ينتمى كل منها الى ثقافة مجتمعية مختلفة .
وتتميز خصوصية الادب من خلال موقفه التشكيلي بازاء تراثه
القومى الخاص فى تفاعله معه والتيارات الادبية المتعارضة فى
اطار الثقافة القومية فى مرحلة تاريخية معينة . ويتضمن هذا
الموقف الادبى من التراث الخاص (القومى) موقفا مباشرا أو غير
مباشر بازاء الاداب القومية المغايرة كما ينظر اليها الادب القومى ،
ويتحدد صورة الآخر الادبى الثقافى بصورة الأنا الادبى ، أو
بالأحرى بما يتصور الادب القومى أنه يختص به عن سائر الآداب
الأخرى . هكذا نتبين أن ما يميز خصوصية الأدب القومى ، بل قل
أدبيته ، فى تياراتها المتعارضة ، بل المتناحرة أحيانا (انظر على
سبيل المثال انصار الشعر العمودى وانصار الشعر الحر) ، فضلا
عما يميز صلات ذلك الادب القومى بسواه من الاداب ، هو ذلك
الطابع الاجتماعى الذى يتخذ تلك الصيغة الخاصة التى أشرنا
اليها . ومن ثم فلا يمكن التعرف على الادب فى شبكة علاقاته
المتزامنة (التى هى فى جوهرها علاقات مجتمعية) اذا مدارسناه
بصورة محض تعاقبية ، على النحو الذى تنتهجه الدراسات الادبية
التقليدية ، انما يتعين علينا أن ندرسه من خلال تعاقب وضعه
وموقفه الادبى فى داخل الشبكة المجتمعية المتزامنة التى تضافى
عليه دلالة ومعنى . وهكذا يمكن مقابله بموقعه فى داخل علاقاته
المتزامنة فى حقبة سابقة أو لاحقة حتى نرصد ما طرأ عليه من
تغيرات " تاريخية " . وهذا هو ما نعنيه بالتطور التزامنى المتعاقب
لخصوصية الادب .

بعد هذه الاطلالة النظرية العارضة نعود الى الموضوع
المباشر لبحثنا وتساؤلنا ، فنحن وان كنا نعترض على " تأسيس "
الادب المقارن فى الوطن العربى بناء على ما وصل اليه الغرب
الحديث من اجتهادات فى هذا المجال دون ان يكون لنا اجتهادنا
المغاير بازائها ، والذى يمليه علينا اختلاف ارضيتنا الثقافية
المجتمعية ، وينفس القدر الذى نطالب فيه برفع تلك المعيارية الغربية

" للعلم " ، التى تتمثل فى قطيعة تعسفية بينها وبين ماوصل اليه أجدادنا الاوائل من اجتهادات فى الميدان (حسبما كانت تطرحه علاقات عصرهم من اشكالات تختلف بطبيعة الحال عن اشكالات عصرنا الراهن) ، فاننا حتى اذا ما سلمنا جدلا بأن الادب المقارن، ومن ثم الادب العام ، قد تطور نحو صيغة العلم بمعناه الحديث فى الغرب (١) ، فاننى أرى مع ذلك أن أزمة الادب المقارن والعام الحقيقية (٢) إنما تكمن فى النزعة الى تغريبهما ، أو - ان شئت - الى أوربتهما . ذلك أن الادب العام يشترك مع سائر علوم الانسان والطبيعة فى خاصية أساسية لا يرقى بدونها إلى مستوى

(١) انظر فى محض الإيديولوجية القائلة بغربية العلم ، وارجاعه إلى مايدعى « المعجزة اليونانية » ، رشدى راشد : مفهوم العلم كظاهرة غربية وتاريخ العلم العربى فى (للمؤلف نفسه) : تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب (ترجمه عن الفرنسية د. حسين زين الدين) ، بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٢٤٩ - ٢٧٦ ، وأنظر ايضا مراجعتنا النقدية للبيولوجيا العالمية لنظرية وتاريخ الادب المقارن فى هذا الكتاب . وقد صدر فى لندن كتاب هام عام ١٩٨٧ للاستاذ مارتن برنال يحض التصور القائل بالاصول اليونانية الرومانية للثقافات الاوربية ويثبت بالنصوص أن مرجعها مصر القديمة وحضارة ما بين النهرين Bernal, Martin: Black Athena, London, 1987.

وعلى أية حال فننشأ الادب المقارن فى أوروبا فى مطلع القرن الماضى كان مصدرها التطلع إلى تجاوز التناقضات بين الاقطار الاوربية المختلفة فيما بينها .

(٢) اشارة ناقدة منى إلى المحاضرة التى ألقاها « رينيه فيك » عام ١٩٥٨ فى المؤتمر الثانى للجمعية الدولية للادب المقارن تحت عنوان « أزمة الادب المقارن » . وقد نشرت ترجمة هذه المحاضرة ضمن الفصول المختارة التى نقلها عن الانجليزية د. محمد عصفور تحت عنوان « مفاهيم نقدية » لرينيه فيك ، وهو لا يدعى بهذه المناسبة « ويليك » ، كما جاء فى الترجمة (سلسلة عالم المعرفة الكويتية ، عدد شهر فبراير / شباط لعام ١٩٨٧) ، ذلك أن الاسماء لا تنقل عن لغة غير لغتها الاصلية ، فلا يوجد أى داع على الاطلاق لتغيير صوتيات اللغة التى وضع فيها اسم الشخص اذا ما انتقل او هاجر إلى بلد ذى لغة مغايرة ومعروف أن « فيك » قد ولد فى « فيينا » عن ابوين تشيكين قبل أن يهاجر إلى امريكا بعد أن حصل على الدكتوراه وأن الحرف الاول من اسمه ينطق بالالمانية « ف » وليس « واو » كما درجت الترجمات العربية إلى نقله عن الانجليزية وشابه ذلك ما يفعله « نقادنا » باسم « موكاچوفسكى » Mukarovsky حين ينقلونه إلى العربية على هذا النحو « موكاچوفسكى » ، إذ لا يعملون أن بالتشكيكية يشابه فى صوتياته الجيم المعطشة بالعربية .

التداخل الحضارى - ١١٣

العلم، وهى استخلاص الآليات والقوانين العامة بواسطة اجراء المقارنات بين شتى الاشكال النوعية والخاصة للظاهرة نفسها . الا أن مصداقية الآلية والقانون العلمى لا تلبث أن تصبح محط شك وتساؤل ، قد يبلغ حد الرفض لها ، واجلائها عن مجال العلم لتدخل فى مجالات التبرير الايديولوجى المتعسف ، أو بالاحرى ايدىولوجية العلم ، كلما قصرت عينات بحثها ، مهما كانت المبررات التى تدعيها ، على بيئات معينة دون سواها ، لا سيما اذا كان فى اقتصرها هذا استبعاد للاشكال الاخرى من الظاهرة فيما يربو على ثلاثة أرباع هذا العالم . ولكن هذا هو مايفعله على وجه التحديد « رينيه فيلك » René Wellek شيخ « المدرسة الامريكية » فى الادب المقارن والعام . فهو - أى « فيلك » - يبرر « تمرده » على « المدرسة الفرنسية » فى الادب المقارن بما لها من نزعة تجارية قومية واضحة بموقف يبدو « غاية فى الانسانية » (منح عليه سلسلة من درجات الدكتوراه الفخرية من جامعات اكسفورد وغيرها) ، فهو يرفض النظر إلى العلاقات بين الاداب القومية بمنطق الحسابات الجارية المتبادلة بينها « أخذاً وعطاءً » و « تأثراً وتأثيراً » ، ويريد أن يستبدل بها وحدة الانسانية فى الادب . ولكن « انسانيته » تشبه « ديمقراطية » المجتمع الاثينى القديم ، « ديمقراطية الاشراف » التى لا مكان فيها للعبيد . اذ أن وحدة الانسانية التى تتجسد فى « الأدب » لا تتكشف لـ « فيلك » الا فى الادب الغربى ، أو بمعنى أدق ، أوربى الاصل . واليك بالنص مايقول فى كتابه ذائع الصيت « نظرية الادب »^(١) ، (وانى لاعتذر

(١) نشرة بالاشتراك مع « وارن » Warren ونحن نعتمد هنا على طبعته الالمانية المتولدة تحت ايدينا ، وهى منشورة عام ١٩٦٦ ، ومزودة بكلمة تمهيدية مخصصة لها بقلم « رينيه فيلك » يذكر فيها أن هذه الترجمة الالمانية مطابقة للاصل الانجليزى ، مع بعض التعديلات والاضافات الطفيفة التى أجراها بنفسه عليها . ويضيف « فيلك » أنه قد صدرت لهذا الكتاب ترجمات بلغات عدة ، ويحيل إلى ماصدر له من مؤلفات بعد هذا الكتاب « لدعم ما جاء به من خطوط عريضة » ، ولا سيما إلى « مفاهيم نقدية » (صدر فى ١٩٦٣) « وتاريخ النقد الحديث . وللقارئ العربى أن يرجع إلى الترجمة الصادرة لـ « مفاهيم نقدية » ، مرجع سابق.

سلفا لطول المقطع الذي سأستشهد به الان من هذا الكتاب، لا سيما وأن ذلك يتنافى مع التقاليد الاكاديمية الصارمة ، الا اذا ماكان هناك مبرر قوى ، وهو - فى تقديرى هنا أنى أفضل أن أورد النص الاصلى بكلماته بدلا من أن ألخصه حتى لا أقع ، عن غير وعى منى ، فى خطأ اجتزاء ماقد يكون فى صالح مناقشتى له بعد ذلك) . يقول « فيلك » (ص ٤٢ - ٤٣ من كتابه المذكور) : «من المهم أن ننظر إلى الادب بوصفه كلا، وأن نتتبع تطوره ونموه بغض النظر عن الاختلافات اللغوية . فاليرهان الاساسى الذى ينهض لصالح « الأدب المقارن » أو « العام » أو « الادب » وحسب كامن فى الخطأ الواضح للتصور القائل بانغلاق الادب القومى على ذاته . فعلى الاقل أدب العالم الغربى يشكل وحدة وكلا واحدا . اذ لا يمكن انكار العلاقة بين الأدب اليونانى وأدب القرون الوسطى الرومانية للعالم الغربى والاداب الحديثة الرئيسية ، ودون أن نسعى إلى الانتقاص من أهمية المؤثرات الشرقية ، ولا سيما الكتاب المقدس ، فعلى أن ندرك أن آداب أوروبا بأسرها ، وروسيا ، والولايات المتحدة ، وأمريكا الجنوبية تمثل وحدة متماسكة . ولقد تطلع إلى هذا المثل الاعلى مؤسسو تاريخ الادب فى مقتبل القرن التاسع عشر ، من أمثال الاخوان « شليجل » Schlegel و«سيسموندى» Sismondi و بوتريفك Bouterwek و« هالام» Hallam^(١) ، كما أنهم عملوا على تحقيقه فى حدود امكاناتهم المحدودة . ولكن النمو المضطرب للاتجاهات القومية ، مع مواكبة التخصصات الدقيقة لها ، أدى إلى مزيد من الاهتمام الرقيق الضيق بالاداب القومية . وخلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر أعيد احياء المثل الاعلى لتدوين تاريخ عالمى للادب ، وذلك تحت تأثير النظريات التطورية . ولقد كان أوائل الممارسين « للادب المقارن » هم علماء المآثورات الشعبية وعلماء السلالات البدائية ، الذين كانوا واقعين تحت تأثير « هيرت سينسر » وهم يبحثون فى نشأة الادب ، وتقسيمه إلى أشكال من الادب الشفاهى ..^(٢)

(١) لست أرى ضرورة هنا لذكر المراجع التى يحيل إليها « فيلك » فى حواشى نفسه

الملحمة ، والدراما ، والشعر الغنائي . على أن النظريات التطورية لم تترك سوى آثاراً ضعيفة في تاريخ الاداب الحديثة . إذ يبدو أنها لاقت إعراضاً بسبب ماقامت به من موازنة شديدة بين التغيرات الادبية والتطورات البيولوجية . وهكذا غاب المثل الاعلى لتدوين تاريخ عالمي للادب ولو إلى حين « ثم يستطرد » فيلك « : » على أنه توجد لحسن الحظ في السنوات الاخيرة شواهد عديدة تدل على العودة لكتابة تاريخ للادب العام . فهذا كتاب « الادب الاوربي والقرون الوسطى اللاتينية » (الصادر في عام ١٩٤٨) Eu-ropäische Literatur und lateinisches Mittelalter لصاحبه « إرنست روبرت كورتسيوس Ernst Robert Curtius » يتتبع بعلم غزير يبعث على الاعجاب مختلف الموضوعات والاشكال في مجمل التراث الاوربي ، وذلك كتاب « المحاكاة » Mimesis (صدر عام ١٩٤٦) لمؤلفه « اريش أوارباخ » Erich Auerbach يقدم تاريخاً للواقعية من « هوميروس » إلى « جويس » معتمداً على تحليل دقيق للأسلوب في كل موضوع من المواضيع . ويعقب « فيلك » بقوله : « ان هذين الكتابين (يمثلان) جهداً بحثياً رفيعاً يتجاهل الحدود التقليدية للقومية ، ويقدم الدليل المقنع على وحدة الثقافة الغربية وحيوية الموروث الكلاسيكي (الاغريقي / الروماني - م . ي) والمسيحي الاوربي الوسيط » .^(١)

أما وقد تركت الان الفرصة كاملة لـ « فيلك » كي يقدم تصويره للادب المقارن والعام فلاسمح لنفسى بمناقشته فيما ذهب اليه . ولأبدأ بهجومه « المشروع » على ضيق أفق التوجهات القومية « الريفية » في دراسة الادب ، وأوجه اليه سؤالاً : أليس مشروعك نفسه شكلاً آخر من الأشكال الريفية ، تستبدل فيه الادب القومي بالادب الأوربي ؟ ! أليست « الاثنى المركزية » التى هى فى حالتك ضرباً من العنصرية المتمثلة فى « المركزية الاوربية » لا تعدو أن تكون صنواً لما تدبته بنفسك من غلواء النزعة القومية فى الأدب ؟ ثم كيف تفسر بناءً على نموذجك « المتناسك » للاصول « الكلاسيكية »

(١) نفس المرجع ، ص ٤٣ (ترجمتى عن الطبعة الالمانية المذكورة للكتاب) .

(الاغريقية / الرومانية) للادب الاوربي - فى اعتقادك - ظاهرة الموشحة الاندلسية التى امتدت فى اسبانيا منذ القرن التاسع حتى نهاية القرن الخامس عشر والتى كانت تنظم ابياتها باللاتينية الدراجة (الاسبانية القديمة) واللغة العربية الفصحى فى هيكل واحد وعلى بحر من بحور الشعر العربى يضم اللغتين معا فى وحدة شعرية متماسكة متناغمة ؟ ! (١) .

ثم انك فى احالتك « المنتظمة » على ماكتبته مؤسسو تاريخ الادب « فى اوربا : لماذا قدمت أعمال الاخوان « أوجست فيلهلم شليجل » و« فريدريش شليجل » فيما بين عامى ١٨٠٩-١٨١٥ ، ومؤلف «فريدريش بوتروفيك» الذى نشر على دفعات من عام ١٨٠١ إلى ١٨١٩ ، وكتاب «سيموند دو سيسموندى» (باريس ١٨١٣) ، بينما قفزت « جوته » فى احاديثه مع اكرمان حول « الادب العالمى » Weltliteratur عام ١٨٢٧ (٢) ، لتقدم بعد «سيسموندى» مباشرة - فى حاشيتك التوثيقية « هنرى هالام »

(١) أحيل القارئ الى الدراسة الممتعة التى قام بها الدكتور محمود على مكى حول الموشحة الاندلسية ، فى الكتاب القيم الذى صدر عن « مركز تبادل القيم الثقافية بين الشرق والغرب » بالشعبة القومية المصرية للونىكو تحت عنوان : « أثر العرب والاسلام فى النهضة الاوربية » القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٢٦-٦٢ ، أنظر ايضا المرجع الهام للمستشرق الاسبانى : اميليو غارثيا غوميث : الخرجات الاسبانية للسلسلة العربية فى اطالما ، مدريد ١٩٦٥ .

Emilio Garcia Gomez, las Jarchas Romances de la serie Arabe en su marco, Madrid, 1965

(٢) يشير « روبرتو فيرنانديث ريتامار » - الناقد الادبى المبرز فى أمريكا اللاتينية - إلى دراسة رائدة لباحث ألماني معاصر ، هو « هانس جيورج روبرخت » ، أثبت فيها أن فكرة جوته عن « الادب العالمى » كانت لها اراءصات سابقة عليها فى المكسيك عام ١٨٢٦ ، وذلك فى المجلة المكسيكية التى كانت تصدر آنذاك تحت عنوان El-Iris (قوس القزح) ولهذا البحث القيم دلالة لا يجوز أن تغيب عنا ، وهى أنه ليس كل الباحثين الغربيين من فضيلة السيد « فيك » و« حوربيه » انظر :

Ruprecht, Hans-George Weltliteratur vue du Mexique en 1926, in: Bulletin hispanique, Juillet- Décembre, 1971 in Retamar, Roberto Fernandez. Para una teoria de la Literatura hispanoamericana, in : Para una teoria de la Literatura hispanoamericana y otras aproximaciones, La Habana, 1975, p.44

(ريتامار ، روبرتو فيرنانديث : نحو نظرية لادب أمريكا اللاتينية الناطق بالاسبانية ، فى : نحو نظرية لادب أمريكا اللاتينية الناطق بالاسبانية وما قاربه من الآداب ، ١٩٧٥) . أما بشأن مفهوم « الادب العالمى » عند « جوته » ، فيشير « ريتامار » على قرائنه الذين قد لا يعرفون الالمانية بكتاب باللغة الانجليزية عنوانه

Strich, Fritz Goethe and World Literature, London, 1949

هالام « بكتابه الصادر بين عامى ١٨٣٦ - ١٨٣٩) (راجع ص ٢٥٠-٢٥١ من « نظرية الادب » ، الطبعة الالمانية ، مرجع سابق ، الحاشية رقم (١١) ؟! أم لان « جوته » لم يكن بانسانية توجهه الرحب على استعداد لان يحد من نفسه ومن تطلعه العالمى العريض ليقبع أو يقعى فى نادى « الادب الاوربى » الذى تسعى حثيثا لكتابة «تاريخ» جداره العازل ؟ أما اذا كنت تمارس المركزية الاوربية بينما تستحى أن ترفع شعارها العنصرى فصديقك الحميم « هورست روديجر » Horst Rüdiger^(١) ، العضو المناضل فى نادى « الأدب الاوربى » ، والذى استقبلك استقبالا حافلا فى جامعة « بون » خلال الستينات (كان كاتب هذه السطور شاهدا عليه !) ، داعيا لك بطول العمر لتظل ذخرا للادب المقارن ، لا يستحى أن يرفع هذا الشعار . فلنقرأ لـ « روديجر » « كلماته » « الشافية » التالية ، وهيناقش فيها مفهوم « الادب العالمى » عند « جوته » رافضا عدم واقعيته ، مفضلا عليه « اقليمية للادب » Regionalismus «متواضعة» ، ولكنها «قابلة للتحقيق» فى رأيه . « فالأدب العالمى » - هكذا «روديجر» - «ليس بحال من الاحوال جمعية عمومية للأمم المتحدة إذ أن الأمر لايلبث أن يفضى إلى العبث فى هذه المنظمة حينما يستوى صوت مستعمرة سابقة ، منحت استقلالها حديثا ، واذ بها خالية الوفاض من أية موارد اقتصادية أو فكرية ، بصوت قوة عظمى أو شعب يتربع على ثقافة يبلغ عمرها الآف الاعوام»

(١) كان استاذًا للأدب الألماني فى جامعة بون حتى الستينات ، ثم تحول إلى أستاذ للأدب المقارن بالجامعة نفسها ، وأسس مجلة « أركاديا » عام ١٩٦٦ التى تعد أول مجلة للأدب المقارن فى ألمانيا الاتحادية بعد الحرب العالمية الاخيرة . وقد ظل «روديجر» يرأس تحرير هذه المجلة ومجلس ادارة « الجمعية الألمانية للادب المقارن والعالم » حتى وفاته منذ قرابة العقد عن مرض عضال . وكان « روديجر » شديد الولع بالشاعر «بتراركا» (القرن الرابع عشر) الذى كان بدوره معاليا للرشيديّة (نسبة إلى تائير ابن رشد) ومتحمسا لتراث الافريق فى ايطاليا ...

(كذا!) (١) ثم يصل « روديغر » أخير إلى « مسك الختام » عندما يؤكد « أن من يعنيه الادب العالمى ، ولا يريد أن يتنكب مع ذلك عن العالمية (...) لا يحتاج أن يخجل من مركزية الأوربية مادام بعيدا عن أية مغريات أمبريالية أو أيديولوجية . » (٢) (ترجمتى عن الألمانية- م.ى). أليس هكذا تكون قمة « الموضوعية » التى علينا - أولا - أن نتعلمها منهم - « بلا خجل » - ! - إذا ما أردنا أن نبليغ ما بلغوه من « تقدم » ؟ ! لا بأس ! فنحن بينما نحاول أن « نتعلم » منهم ، لابد وأن يستوقفنا توصيف « روديغر » لبلادنا بأنها ليست « سوى مستعمرة سابقة ، منحت استقلالها حديثا .. » ، وقد ترجمناها عن الألمانية بنصها: Soeben in die Selbstständigkeit entlassene Kolonie ، فشعوبنا لم تناضل من أجل استقلالها ، وإنما « منحت » إياها من جانب الدول الاستعمارية التى يضافى عليها « روديغر » صفة « القوى العظمى » التى يستنكف أن يستوى صوتها بصوت مستعمراتها السابقة فى الجمعية العمومية للأمم المتحدة ، ومن ثم فهو لا يريد لهذه « المأساة العبيثية » أن تتكرر مرة أخرى فى الادب العالمى . ولعل هذه الثنائية التى يضعنا أمامها « روديغر » بلا لف أو دوران (وهو على أية حال « يشكر » على صراحته هذه التى لا يعلنها أغلب زملائه من الباحثين الغربيين

(١) Horst Ruediger: Europäische Literatur- Weltliteratur. Coethes Konzeption und die Forderungen unserer Epoche, in: Rinner, F.; Zerinschek, K. (eds.): Komparatistik. Theoretische Ueberlegungen und Wechselseitigkeit, Heidelberg, 1981, p. 39.

(هورست روديغر : الادب الاوربي والادب العالمى. مفهوم جوته ومتطلبات عصرنا) ص ٣٩ . لاحظ إلى أى حد عمت « روديغر » حماسته الايديولوجية عن أن يدرك أن تلك المستعمرات حديثة العهد بالاستقلال هى نفسها التى « تترعب على ثقافة تبلغ عمرها آلاف الاعوام » ، بينما لا يزيد عمر ثقافات تلك القوى العظمى الزاهنة على بضعة قرون من الزمان ... (٢) نفس المرجع ص ٤١ .

الذين تكتظ بهم «الجمعية الدولية للادب المقارن» ^(١) ، وأن ساروا في « ابحاثهم » على نهجه ومنواله ، تضطربنا - وقبل أن نواصل مناقشة استاذة «فيك» - إلى الإشارة للعلاقة بين الايدولوجية العنصرية ومصالح السوق العالمية بمراكزها الغربية من جانب ، واستيضاح اشكال الاستعمار والتبعية الاقتصادية والاجتماعية والتقنية - الثقافية لتلك السوق في أقطار العالم الثالث ^(٢) من الجانب المقابل . أما اذا كلن ارتباط العنصرية بتبرير الهيمنة الاقتصادية - الاجتماعية ليس بحاجة إلى كبير شرح أو تفسير ، فإن أشكال الهيمنة الغربية على العالم الثالث بحاجة إلى تجلية وتوضيح . ذلك أن تلك الهيمنة لا تظهر دائما بوجهها العسكري

Association Internationale de Littérature Comparée (١) واسمها
International Comparative Literature Association
(ICLA).

ومقرها الرئيسى فى جامعة السربون . أما عدد أعضائها فيربو على الألفين جلهم من أساتذة الادب فى الجامعات الغربية . وتتصرف الاهتمامات البحثية الاساسية لهذه الجمعية إلى درس الظواهر والتيارات الادبية - كالتعبيرية مثلا - فى الاداب الغربية ، أو الاداب الناطقة بلغات أوربية ، وإن كانت فى بعض بلاد « العالم الثالث » (وهى استزادة كتب إلى « جان فاي سحرير » - المشرف على أحد مشاريعها البحثية - يقول أن هذا دليل على تحرر الجمعية من نزعة « المركزية الاوربية» فى الادب المقارن!!). وقد عقدت هذه الجمعية حتى الان اثني عشر مؤتمرا بواقع مؤتمر لكل ثلاث سنوات، وحتى تبعد عن نفسها صفة « المركزية الاوربية » التى تهيمن على سياستها الثقافية بصورة جلية ، فهى تسعى إلى تعيين بعض دارسى الادب من العالم الثالث فى هيئة مكتبها على شرط أن يكتفوا بهذا « الشرف » وينصاعوا تماما لسياستها .. فاذا ما تمرنوا - مع ذلك - على مركزيتها الاوربية عوملوا بما يستحقونه « من أهمال وتجاهل يجبرهم فى النهاية على الانسحاب كما كان ذلك شأن جمال الدين بن شيوخ الذى دخل هيئة مكتب الجمعية أصلا بناء على تحمس الاساتذة الفرنسيين لما كان قد أجراه من دراسات حول الادب الجزائرى الناطق بالفرنسية . وقد اسفرت تجديتي مع هذه الجمعية التى اشتركت فيها منذ عام ١٩٦٧ (ولم يكن فيها آنذاك باحث عربى سوى ، بما فى ذلك بن شيوخ نفسه الذى اصم اليها فى ١٩٧٠ بعده عوبته « من الجزائرى إلى فرنسا) إلى أنه من العبث محاولة صرفها عن توجيهها للتحيز للاداب الغربية ، واعتبار آداب سائر العالم هامشية بالنسبة لآدابهم . ومع ذلك فمن الضمان ان تقاطع تلك الجمعية لتترك التيارات العنصرى يرتفع فيها كما يشاء بل نحاول بتواجدنا فى مؤتمراتها ، وليس بالضرورة فى هيئة مكتبها المحسوبة والمحسومة بقية ، أن نوسع من دائرة الاعضاء المتضامنين معا - على ندرتهم - والتقدير بازاء العنصرية الادبية التى تنتهجها تلك الجمعية .

(٢) انظر فى هذا الشأن مقالنا : على هامش ال ٧٧ بين الجنوب والجنوب ، فى . صحيفة الاخبار القاهرية ، بتاريخ ٢٧ / ٨ / ١٩٨٦ ، ص ٥ .

السافر الذى يستتفر مقاومتها من الغالبية العظمى من أبناء وبنات الشعوب المضطهدة ، بل ان الاستعمار الحديث فى شكله العسكرى لم يأت إلى بلادنا الا ليحمى مصالحه الاقتصادية التى حاول أن يستزرعها فيها من قبل (١) . وهو بعد أن اضطر إلى الجلاء بجيوشه عن بلادنا لا زال مع ذلك يوالى مصالحه فيها بفرض التبعية له بشتى أشكالها على شعوبنا . ولكنه بينما يصعب تبرير تدخله الحربى السافر ، فقد يساعد لون من القدرية وقلة الحيلة على الاستسلام لمطلبه الرئيسى بالتكامل معه والانفصاض عن اشقائنا فى القهر المشترك من شعوب الوطن العربى والعالم الثالث . أما الخاصية الرئيسية التى تميز الاستعمار الغربى الحديث عن شتى انواع الغزو والهيمنة الاجنبية فى العصور السابقة ، فهى أنه أدى بطرق غير مباشرة ومباشرة إلى تقويض ، إن لم يكن تحطيم وتهميش نظمنا الاقتصادية والاجتماعية الاصلية فى بلادنا (٢) وما يتناسب معها من انساق قيمية ، بينما عمل على احلالها بنماذجها « الحضارية » وما عرف باسم « التحديث » . أما وسائله غير المباشرة التى نجح بواسطتها فى زرع هذه الثنائية فىنا ، فهى تلك التى تمت بأيدي أبناء شعوبنا المبهورين بنموذج الحضارى ، وباسم التقدم ، والرقى ، أو « النهضة » و « ملاحقة العصر » وأحيانا باسم « العالمية » أيضا ..

(١) كُتبت هذه الدراسة قبل نشوب حرب الخليج .

(٢) بالنسبة للطرق المباشرة للاستعمار انظر على سبيل المثال . والتر روينى أوربا والتخلف فى أفريقيا ت . د . أحمد القصير ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ، عدد (١٢٢) ، ديسمبر / كانون الاول ١٩٨٨ .

أما بالنسبة للاستعمار البريطانى فى الهند - مثلاً - فيذكر أحد الباحثين النموذج التالى :

« أن رسالة من « شركة الهند الشرقية » (التى كانت تمثل مصالح الاستعمار البريطانى) إلى فرعها فى البنغال بتاريخ ١٧ / ٢ / ١٧٦٩ تشير بوضوح إلى أنه قد تم بصورة منتظمة تعظيم الوحدة التى كانت تضم نظام الزراعة وتنظيم الحرف اليدوية ، وليس مجرد لماعية آليات السوق الداخلية فى الهند (..) كما أن الهجوم الاستعمارى لم يستهدف مجرد رأس المال الهندى المخافس ، وإنما كذلك تحطيم البنىات الصغرى (فى المجتمع الهندى) ، إذ أوصى فى الرسالة نفسها بإجبار عازلى الحرير من الهنود على العمل فى مصانع شركة الهند الشرقية . (...) إلا أن هؤلاء كانوا يبتزون سباباتهم حتى لا تستعيدهم الشركة الاستعمارية الانجليزية » . (المصدر)

Sigrist, Christian ; et al. : Indien - Bauernkmpfe : Die Geschichte einer ver-rhinderten Entwicklung von 1757 bis heute, Berlin, 1976 pp18- 19)

(زيجريست ، كريستيان وأخرون . كماح الفلاحين فى الهند - تاريخ تنمية معوقة منذ ١٧٥٧ حتى اليوم ، برلين ١٩٧٦ ، ص ١٨ - ١٩) .

وبعد أن حقق الغرب ما كان يسعى اليه من تحطيم للبنىات الاجتماعية الاقتصادية والانساق الثقافية الاصلية في « العالم الثالث، وهو ما يفوق كثيرا سطوه على ثروات الشعوب المستعمرة^(١)، فما أسهل أن ينظر غلاة العنصريين من أهله إلى «عالمنا الثالث» مدعين أن علة تخلفه « الحقيقية » (!) تكمن في أنه «خلو الوقاض من الموارد الاقتصادية والمصادر الفكرية » ... الخ «حكم» طيب الذكر السيد « روديجر » ... !! أى أن الغرب بعد أن قهر واستعبد شعوب « العالم الثالث » اقتصاديا واجتماعيا ، يعود لينظر باستعلاء وغطرسة إلى ثقافات وآداب تلك الشعوب حتى يبرر لنفسه ما فعله وما زال يفعله بها عن طريق آليات السوق العالمية ...

أما الامر المؤسى حقا فهو أن ما يعلنه « روديجر » ويفعله «فيلك»^(٢) دون اعلان - هو ما يتبناه ، أو قل لا زال يتبناه كثرة من «متقفى» العالم الثالث ، ولا سيما عالمنا العربى ! فأقصى المرام عند هؤلاء - كما قلنا - هو أن يقتفوا أثر الغرب فى كل ما يفكر أو يفعل . ولعلنا أوردنا فى صدر هذا البحث نماذج واضحة على ذلك التلطف على التبعية المنهجية فى الادب المقارن « العربى » وقصر ، أو محاولة قصر المقارنات مع أدبنا العربى على آداب الغرب .. وما يحدث لدينا فى الادب المقارن هو ما يحدث فى الطب ، والهندسة ، والزراعة و المسرح والصحافة ، وسائر « تخصصاتنا » الحديثة . فهل نحن بعد ذلك بحاجة إلى ما يثبت صحة ما ذهب اليه « فرناندو كاردوزو » - العالم الاجتماعى البرازيلى المعاصر - من أن التلطف والتبعية فى أمريكا اللاتينية مصدرهما فى المقام الاول البنية الاجتماعية - الثقافية الداخلية التى صارت تساعد على الاندماج

(١) انظر : Jallée, Pierre: Pillage du Tiers Monde, Paris, 1965, 1975.

(جاليه ، بير : نهب العالم الثالث - وقد صدرت له ترجمة عربية فى الاسواق)

(٢) راجع بشأن صورة « الشرق » كما يتخيله « الغرب » المراجعة الوافية التى قام بها محمد نور الدين Hentsch, Thierry : L'orient imaginaire, la vision politique occidentale de l'est Mediterran

een, Paris, 1982. تحت عنوان - الشرق المتخيل - نقد النظرة السياسية الغربية لشرق المتوسط ، فى . مجلة الوحدة ، الرباط ، عدد ٥٤ - آذار (مارس) ١٩٨٩ ، ص ٢٢٥ - ٢٣٥ .

والتكامل مع السوق العالمية - بمراكزها الغربية - بدلا من أن تسعى لان تتحرر منها (١) .. وكأن « كاردوزو » يعنى بحديثه عالما العربي الراهن .. ١٩ .

بعد هذه الوقفة نعود لنواصل مناقشة « فيلك » من خلال النص الذي اقتطفناه في اسهاب من كتابه « نظرية الادب » .. يشير « فيلك » باعتزاز كبير في هذا النص إلى كتاب « الادب الاوربي والقرن الوسطى اللاتينية » لـ « ارنست روبرت كورتسيوس » ويقدمه على كتاب آخر ، وهو « المحاكاة » لـ « اريش آوارياخ » ، على الرغم من أن كتاب « كورتسيوس » قد صدر في ١٩٤٨ ، أي بعد صدور مؤلف « آوارياخ » بعامين . ولكنه يبدو ان « فيلك » حين ذكر الكتابين في ترتيب عكسي لتاريخ صدورهما ، كان يريد بذلك أن يشير من طرف خفي إلى تفضيله لاحدهما على الآخر . ولما كنا على العكس من « فيلك » ، نرى ان كتاب « آوارياخ » (المحكاة - أو الواقع مصورا في الادب الغربي) (٢) ، الذي صدر في عام ١٩٤٦ ، اجدر بالاهتمام والمناقشة من كتاب « كورتسيوس » ، الذي حاز على اعجاب خاص من « فيلك » ، فسوف نعكس ما عكسه السيد « فيلك » لتستقيم الامور على قدميها . وسوف أبين الاسباب التي دعمتني إلى ذلك حتى لا يتبادر للذهن أنه ليس لى من هم سوى « معاكسة » السيد « فيلك » !.

على أنه مما يلفت النظر ان كلا المؤلفين مختص في نفس الفرع من الدراسات ، وهو فرع اللغات والاداب الرومانية التي تعرف في

(١) راجع : Cardoso, Fernando Henrique e Faletto, Enzo, *Desenvolvimento na America Latina : Ensaio de Interpretacão Sociológica*, Rio de Janeiro, 1970 .

(التبعية والتنمية في أمريكا اللاتينية - محاولة في التحليل الاجتماعي ، ريو دي جانيرو ، ١٩٧٠) . انظر كذلك الفصل الاول من هذا الكتاب حول « التداخل الحضارى بين أوروبا والعالم العربي في العصر الحديث » .

(٢) Auerbach, Erich : *Mimesis - Dargestellte Wirklichkeit in der abend ländlichen Literatur*, Bern / München, 1971 .

(وقد اعتمدنا هنا على طبعته الخامسة المصاندة في عام ١٩٧١ ، أما الطبعة الاول التي يشير اليها « فيلك » فصدرت عام ١٩٤٦) .

جامعات الولايات المتحدة باسم Romance Literatures وففى الجامعات الألمانية باسم Romanistik مع فاروق جوهرى هو أن «إريش آوارباخ» كان قد اضطر لمغادرة ألمانيا عام ١٩٣٥ حيث عمل أستاذاً فى جامعة استانبول حتى انتهاء الحرب العالمية الثانية بهزيمة المحور ومن هناك رحل مباشرة إلى الولايات المتحدة حيث ظل بها حتى وفاته فى ١٩٥٧ . أما « أرنست روبرت كورتسيوس » فكان أستاذاً ورئيساً لقسم اللغات والاداب الرومانية فى جامعة «بون» طوال حكم « الرايخ الثالث » ، وقد ظل فى وظيفته معززا مكرما ، على غير ما ادعاه بعد انتهاء الحرب ، فى الوقت الذى اعتقل النازى فيه زميله الألماني « فرنر كراوس » Werner Krauss . استاذ المادة نفسها الذى حكم عليه النازى بالاعدام ، ولم ينقذه من تنفيذ الحكم سوى هزيمة النازية ، بينما اعدمت بالفعل زميله اخرى له هى الاستاذة الدكتورة « اليزه ريشرت » Elise Richter .

ولست أورد هنا هذه التفاصيل بفرض اصدار حكم مسبق على عملى المؤلفين اللذين يحتفى بهما « فيلك » كل هذا الاحتفاء . بل اننا لا نصدر فى الحكم على هذين الكتابين بناء على الدوافع التى صدر بها كل من المؤلفين عمله . انما لجأنا إلى كل من العاملين فى سياقه بالنسبة لمؤلفات كل منهما ، وفى منهجه البحثى الذى يسعى من خلاله إلى « اثبات » تصوراتيه حول « وحدة الادب الاوروبى » . ولعله ينبغى لنا أن نشبث أولا أوجه الشبه والاختلاف فى المنهج الذى انتحاه كل من المؤلفين المذكورين للتدليل على رأيه . فأورباخ يلجأ فى كتابه : « المحاكاه أو الواقع مصورا فى الادب الغربى » (١) إلى الحدس Intuition أو العكوف المباشر على النص الادبى بهدف تحليل طريقة عرضه ورؤيته للواقع الخارجى (الاجتماعى) ، ومن ثم إلى استخلاص تاريخ تركيبى Synthetisch لعرض الواقع الاجتماعى فى الاعمال الادبية الاوربية صدورا عن كل منها . وكذا كان « أورباخ » قريبا فى برنامجيه البحثى من « النقد الأمريكى الجديد » New Criticism وإن كان واعيا بأشكالية منهجه الذى يركز على رؤية الاديب للواقع Anschauungsweise ومعالجته له Dar-

(١) مرجع سابق

Auerbach, Erich : Mimesis

stellungsweise فى النص الذى لابد وأن تلعب فيه ذات الاديب دورا هاما فى تغيير معالم ذلك الواقع « الخارجى » ، ومن ثم لا يمكن الاعتماد على العمل الادبى باعتباره « وثيقة » يتعرف من خلالها على المجتمع الذى عاصره (بخلاف التوجه الساذج لتحليل «المضمون» فى علم اجتماع الادب). ولعل هذا هو نفسه الذى جعل « أوارباخ » يخرج - رغما عنه - على المنهج الذى ارتسمه لنفسه ويبحث فى تركيبه الجمهور Publikumssynthese التى يعزو اليها توجهها نفسيا معينا ادى - على سبيل المثال - إلى دعم ظهور المسرح الفرنسى الكلاسيكى . أى أن « أوارباخ » يضطر إلى الاخذ بدراسات علوم اخرى - غير علم اللغة - كالعلوم الاجتماعية ، ولاسيما علم الاجتماع ، ليقف على علة رواج وازدهار مسرح موليير فى القرن السابع عشر . فهو يختلف فى دراسته التى تحمل عنوان « القصر والمدينة »^(١) مع « ايپوليت تين » Hypolite Taine (١٨٢٨ - ١٨٩٣) الذى يرجع ازدهار مسرح « راسين » (١٦٣٩ - ١٦٩٩) الكلاسيكى إلى ذوق البلاط الحاكم فى فرنسا اثناء القرن السابع عشر ، ويرى على العكس منه - أن معايير المسرح الكلاسيكى التى ترعرت على يدى موليير (١٦٣٢ - ١٦٧٣) كان جمهورها يتألف من جهة من نبلاء الأرض الذين فقدوا بالتدريج منذ العصور الوسطى الاوربية المتأخرة سطوتهم الاقتصادية واستقلالهم عن السلطة المركزية فى باريس ، مما أدى إلى استيعابهم من جانب ملك فرنسا كتشريفاتية فى حاشيته ، أو فى وظائف ضباط فى جيشه ، ومن الجهة الاخرى من اعضاء البرجوازية الكبيرة الذين فضلوا الانسحاب من عمليات الانتاج الاجتماعى فى شكل مشاريع تجارية تحتمل الربح أو الخسارة فى فترة كساد اقتصادى نسبى ، والجوء إلى شراء « الالقاء الارستقراطية » التى تدر عليهم دخلا ثابتا ، وكان القصر يبيعهم اياها لاحتياجه إلى المال . وقد أدت زحزحة كلتا الطبقتين - نبلاء الأرض والبرجوازية الكبيرة - عن موقعهما الاجتماعى الاصلى - فى رأى « أوارباخ » - إلى التقائهما

Auerbach, Erich : Mimesis

(١) مرجع

نفسيا على « أرضية » ايديولوجية مركبة بينهما ، هي أرضية « الشخص النزيه » Honnête homme . ولكن « أورباخ » يتوقف في تحليله - كعادته - عند توصيف المسرح الكلاسيكي الفرنسي من ناحية ، وجمهوره من الناحية المقابلة ، دون أن يبين لنا اشكال التفاعل بين هذا المسرح و« جمهوره » ، وهو أمر ليس بوارد ومطلوب فحسب ، بل تفرضه عمليات انتاج المسرح وتلقيه . وعلى أية حال ، فان ذلك يوضح في الوقت نفسه حدود اجتهد «أورباخ». أما تلميذه «فرنر كراوس» ، الذي أصبح بدوره استاذاً مرموقاً في الدراسات الرومانية ، فقد وجه اليه النقد لتصوره أن مرجع هذه الوحدة الايديولوجية هو فقدان الوظيفة التي كان يشغلها في الاصل نبلاء الارض من ناحية وكبار البرجوازيين من الناحية الأخرى ، بينما يرى « كراوس » أن وحدة الفكر بينهما دلالة على تحول طرأ على وظيفتهما الاجتماعية ، فهو نوع من « التحالف » ضد القصر المالك بين نبلاء فقدوا سلطتهم التقليدية ، وان كانوا مازالوا يتطلعون إلى مواصلتها بوسائل مغايرة ، وبرجوازية تتطلع إلى السلطة ، وان كان دور المبادرة في هذا الحلف السياسي لنبلء الأرض^(١) . على أن اختلاف « فرنر كراوس » مع استاذة «أورباخ» بخصوص هذا التفسير ليس - في رأينا - بالمسألة الشكلية على الاطلاق ، ذلك ان ما يذهب اليه « أورباخ » من ان هذه الوحدة الايديولوجية المتمثلة في المثل الاعلى « للشخص النزيه » تعبر عن فقدان الوظيفة الاجتماعية لنبلء الارض وهروب البرجوازية الفرنسية من موقعها الانتاجي في المجتمع يفضى إلى نتيجة معرفية يتمسك بها «أورباخ» ، وهي انه لا يمكن التعرف على الواقع الاجتماعي من خلال هذه الايديولوجية المشتركة بما تحمله من صورة « تعويضية » في رأيه . وهو هنا يمضى في منهج مقارب لما

Kraus, Werner : Über die Träger der Klassischen Gesinnung im 17 (١) Jahrhundert, in ders. : versammelte Aufsätze zur Literatur und Sprachwissenschaft, Frankfurt, 1949, p321-338 .

كراوس ، فرنر: حول حاملي الفكر الكلاسيكي في القرن السابع عشر ، في (نفس المؤلف) : مقالات في علمي الأدب واللغة ، برلين ١٩٤٩ ، ص ٢٢١ - ٣٣٨ .

ينهج « كارل مانهايم » Karl Mannheim فى علم الاجتماع المعرفى حين يفرق بين « الفئة الاجتماعية » Soziale Schicht و« الفئة الفكرية » Geistige Schicht رافضا اية موازاة أو علاقة مباشرة بينهما^(١) . أما « فرنر كراوس » فتحليله يفضى به - على العكس من استاذة « أوارباخ » - إلى أن هذه الوحدة الايديولوجية انما تعبر عن تحالف سياسى يفصح عن مصالح اجتماعية متقاربة ولو مرحليا ، فهو - اذن - موقف معرفى مغاير فى الاساس ، إذ بينما يرى « أوارباخ » أنه لا سبيل إلى التعرف على الواقع الاجتماعى من خلال محاكاة الادب له ، فان « كراوس » يرى انه يمكن تتبع العلاقة - على مساراتها المعقدة - بين الابداع الادبى بصفته - فى النهاية - « انعكاسا » للعلاقات الاجتماعية ، والواقع الذى يمثل على نحو خاص ، وهكذا فان خصوصية الادب عند « كراوس » خصوصية نسبية ، بينما هى عند « أوارباخ » مطلقة ، وهو ما يفضى به إلى الفصل الناجز بين العمل الادبى من ناحية ، وجمهوره من الناحية المقابلة . أما « كراوس » فيرى ان هنالك ثمة تفاعلا متجادلا بين « الذات الادبية » والموضوع الاجتماعى الذى « تحاكيه » ، أو « تعكسه » على طريقتها الخاصة . فهما - اذن - مدرستان مختلفتان كل الاختلاف من حيث التوجه المعرفى (الفلسفى) اذ يرى الاول انه لا سبيل إلى التعرف على الموضوع فى الذات ، بينما يجد الثانى أن هنالك ثمة وحدة متجادلة بين الموضوع والذات تمكن من ادراك العلاقات بين البشر (الموضوع) على الرغم من (ذاتية) عرضها فى الادب . وجددير بالذكر أن « كراوس » قد صار بدوره صاحب مدرسة خرج منها « مانفريد ناومان » Manfred Naumann الذى رأس شعبة اللغات والاداب الرومانية فى اكاديمية العلوم فى برلين حتى عهد قريب . وهو صاحب اجتهادات وازافات معاصرة هامة لنظرية الانعكاس فى الادب .

(١) انظر كتابه . علم الاجتماع المعرفى ، ص ٢٨١ وما بعده .

Mannheim, Karl : Wissenssoziologie, Berlin Neuwied, 1964, p.381 ff .

أما «أوارباخ» فعلى العكس من تلميذه «كراوس» و«حفيده» البحثي : «ناومان» ، يرفض أن يضع لنفسه أية اطار نظري ينطلق منه فى درسه . بل أنه يعتمد على الحدس «المباشر» فى قراءة النصوص الأدبية ، ويرفض أن يتدخل فى انتقائها أية تنظيم «مسبق» ، إنما يجمعها - عامدا - على نحو عشوائى «خالص» فى رأيه ، وهو - من ثم - يصل إلى تعميماته من خلال التأليف بين تحليلات النصوص كل على حدة . ووحدة «الأدب الأوربي» التى «توصل إليها» بمنهج هذا ، هى وحدة «رؤية» الواقع الاجتماعى وطريقة عرضه فى الآداب الأوربية . أما وحدة الثقافة العالمية عنده فتنبع من لاتاريخية الوعى بها ، فالثقافة عنده «طبيعية» فى مقابل «المجتمع» . ولعل اضطراره إلى الهجرة من ألمانيا عام ١٩٣٥ ليعمل أستاذا للآداب الرومانية فى جامعة استانبول حتى قرابة نهاية الحرب العالمية الأخيرة ، كما أسلفنا ، كان له دور فعال فى «رؤيته الطوباوية» لتلك «الوحدة» بين الآداب الأوربية التى يرى أن ما يجمع بينها من صلات فى طريقة العرض والرؤية الأدبية خليقا بأن يجعل منها «أدبا أوربيا» مغايرا لسواه من الآداب غير الأوربية التى لايعرفها «أوارباخ» بحكم تخصصه فى الآداب الرومانية ، وهو مالا يراه تلميذه «فرنر كراوس» ، وما يختلف معه فيه كل الاختلاف «رينيه إتيامبل - René, Etienne» المختص فى آداب جنوبى شرقى آسيا . ولسنا بحاجة إلى أن نعود إلى نهايات القرن الثامن عشر حين كان «جوته» لايرى وجودا لما صاروا يسمونه «أدبا أوربيا» ، إنما كان يرنو إلى تناغم الأدب القومى مع سواه من الآداب القومية فى معزوفة واحدة للأدب العالمى ..

وعلى أية حال ، فعلى الرغم من النظرة الطوباوية التى غلفت رؤية «أوارباخ» لما يدعوه « وحدة تصوير الواقع فى الأدب الأوربى» ، وما وقع فيه من تناقضات منهجية سواء بالخروج على ما استنته لنفسه من جادة بحثية ، أو الاعتماد على «خبرة» الباحث وغزارة معرفته العامة بالتاريخ (Vorwissen) التى تفضى فى النهاية إلى ضرورة التعرف الدقيق على ملابس تاريخية محددة لا يفى بها التاريخ العام بحال من الاحوال ، فقد كان لصدور كتابه فى ١٩٤٦ ، بعد هزيمة المحور بعام واحد ، أثر خاص فى الغرب الذى كان عندئذ لا يزال منتشيا بانتصاره على محاولات هيمنة الفاشية والنازية عليه ، لا سيما وأن الأخيرة كانت تعتزم «تحرير» القوميات الأخرى من «وهنها» الثقافى ونشر «الروح» «الجرمانية فيها ! ومن هنا كان سعى النزعة المقاومة للنازية فى اطار الأدب نحو «ألمانيا أوربية لا أوربا ألمانية» ، وهو الشعار الذى رفعه الأديب الألمانى «البرت تايليه Albert Theile فى صدر مجلته الأدبية «صحف ألمانية» Deutsche Blätter التى أسسها أثناء الحرب العالمية الأخيرة فى «تشيلي» بأمريكا الجنوبية ، والتى نشر فيها آنذاك أعمالا «لتوماس مان» « وهيرمان هسه» اللذان كانا قد اضطرا إلى مغادرة بلدهما إلى المهجر الأمريكى .

ولعل «كورتسيوس» قد أحس بدوره أن الفرصة قد أصبحت سائحة ليضرب عصفورين بحجر واحد : أولهما شبهة ، إن لم تكن تهمة التحزب للقومية الألمانية بعد أن انتهت الحرب العالمية الثانية بهزيمة ألمانيا ، وأصبح يتعين على الألمان أن يتصلوا من التعلق بقوميتهم لما شابها من عنف دموى فى قهر سائر الشعوب الأوربية،

قما بالك إذا كان الأمر يتعلق بأستاذ جامعى لم ينله ضرر فى عمله طوال حكم النازى (ثلاثة عشر عاما) ، بينما سيق العديد من زملائه الآخرين إلى غرف الإعدام أو معسكرات الاعتقال الجماعى ، أو اضطروا إلى الهجرة خوفا على حياتهم ... وثانيهما ، وهو يتصل بالسبب الأول الذى ذكرناه حالا ، وهو استمرار الدعوة فى ظل المتغيرات الجديدة إلى ماسبق أن فشل «كورتسيوس» فى اقناع القوميين الألمان بتبنيه برنامجا ثقافيا لهم عشية قفز النازى على الحكم ، وفى مرحلة كانت آنذاك (١٩٣٢) من أدق المراحل الحاسمة فى تاريخ ألمانيا الحديث ، وهو أن يتخذوا لهم من العصور الوسطى «اللاتينية» برنامجا ثقافيا لتحزيبهم القومى الاجتماعى الألماني^(١) فطالما حاول آنذاك ، أن يثنى القوميين الألمان الجدد ، وخاصة أولئك الذين التفوا حول مجلة «الفعل» Die Tat ، التى كانت تمهد للأيديولوجية النازية لدى المثقفين فى ألمانيا ، عن رفضهم لكل ما هو «غير ألمانى» و«غريبى» - أى أوروبى - وإنهم بذلك يخلطون - فى رأيه - بين المكان والزمان وبين الجغرافيا والتاريخ . فتراث ألمانيا - الموقع الذى يتوسط أوروبا - ليس ألمانيا صرفاً ، وإنما يمتد عند «كورتسيوس» - إلى التراث الذى خلفته روما واليونان القديمة ، وأنه إذا كانت حضارة اليونان القديمة ولم يعد لها امتداد حى فى العصر الحديث ، فثقافة العصور الوسطى اللاتينية مازالت - فى

(١) أنظر : كورتسيوس ، إرنست روبرت : أمة أم ثورة ؟

فى : الفكر الألمانى فى : خطر (الاصل الألمانى) ، ١٩٣٢ ، ص ٣٢ - ٥٠

Nation oder Revolution , in : Deutscher Geist in Gefahr,

لاحظ أن اسم «كورتسيوس» Curtius ينقل بصوتياته هنا وليس تبعا لطريقة كتابته بالألمانية لأن اللغة صوتيات فى المقام الأول ..

رأى «كورتسيوس» - حية ترزق في الأدب والثقافة الألمانية ، ومن ثم لايجوز رفضها من منظور قومي ألماني محافظ ، بل يجب التمسك بها من هذا المنظور نفسه لدعم رسالته ثقافيا ، بدلا من اختزال الدعوة القومية الألمانية بطابعها اليميني ، الذي يدعو إليه، إلى تصورات «ثورية» ذات سمات اقتصادية اجتماعي لايدعمها إلا ما تبقى من ثقافة ألمانية خالصة في رأيهم ، وإن كانت عجفاء لاتسمن ولا تشبع من جوع في رأيه .

البديل إذن لهذا التطرف القومي «الثوري» هو ما دعا إليه كورتسيوس بحرارة شديدة آنذاك (١٩٣٢) ، وهو «ضم القومية إلى الاجتماعية في»عروة وثقى، تنتهج الصفوية النخبوية بعد أن أثبتت سنوات ما بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا - وبخاصة جمهورية فايمار - فشل المشروع الديمقراطي الذي كان يشكل الضلع الثالث للتوجه الليبرالي المحافظ في تاريخ ألمانيا الحديث . والحقيقة أن «كورتسيوس» لم يتنكر لموقفه النخبوي المعادي للديمقراطية عندما نشر بعد الحرب العالمية الثانية كتابه الذي يشيد به «فيلك» : «الأدب الأوربي والعصور الوسطى اللاتينية» (١٩٤٨) ، فكورتسيوس يشير محذرا من الديمقراطية الغربية الحديثة في الهامش الأول للفصل الأول من كتابه المذكور - وهو يحمل عنوان «الأدب الأوربي» - إلى نص لماكس شيلر Max Scheler (يرجع إلى عام ١٩٢٦) يقول فيه (ماكس شيلر) أن «الديمقراطية السائدة (الآن) والتي اتسعت لتشمل النساء وانصاف الأطفال (كذا!) ليست صديقة العقل والعلم بل هي عدوة لهما (١) . ومع ذلك

(١) كورتسيوس : الأدب الأوربي والعصور الوسطى اللاتينية ، مرجع سابق ، ص ١٣

(الاصل الألماني) .

فمن الملاحظ أن «كورتسيوس» لم يستثن من إعادة نشر مؤلفاته بعد الحرب العالمية الثانية سوى كتابه «الفكر الألماني في خطر» ، بينما يتعذر على الباحث دون قراءة محصنة لهذا الكتاب الذي حوى أهم المعارك الفكرية التي خاضها «كورتسيوس» من موقع قومي نخبوي وسلفي أن يتعرف على أريضته المعرفية التي أسس عليها مؤلفه ذائع الصيت « الأدب الأوربي والعصور الوسطى اللاتينية» ، ذلك الكتاب الذي أثر تأثيراً كبيراً في النقد الغربي الحديث ولاسيما في نظرية الأدب عند «فيلك» .

ومع ذلك فمجرد العثور على إحدى نسخ كتاب «الفكر الألماني في خطر» لم يكن أسهل من العثور « مارتن برنال Martin Bernal على نسخة من كتاب «التراث المسروق The Stolen Legacy (١) أثناء قيامه ببحثه القيم الذي نشره عام ١٩٨٧ تحت عنوان «أثينا السوداء» Black Athena ، والذي أثبت فيه بالنصوص زيف ما يدعيه الغربيون منذ القرن الثامن عشر من أنهم ينتمون في الأصل إلى تراث اغريقي روماني بينما أصول ذلك التراث نفسه ترجع إلى مصر القديمة وحضارة ما بين النهرين . أما البحث العلمي الجاد فيلقى الضوء على الأسباب العنصرية التي أدت إلى ذلك الاعتقاد الشائع عند الغربيين ، ولاسيما عند «مثقفيهم» الذين على أيديهم تخرجت - والحمد لله - «صفوة» (٢) مثقفينا العرب المحدثين وتشربوا تصوراتهم الإيديولوجية على أنها «قمة العلم الحديث وقبلته» !!

(١) لمؤلفه « جورج ج. م. جيمس George G.M. James صدر عام ١٩٥٤ وقد عثر عليه «برنال» بعد لائي في مكتبة بريطانية مهجورة ، تماماً كما لم أتمكن من العثور على نسخة من كتاب «كورتسيوس» (الفكر الألماني في خطر) في أي من مكتبات الجامعات الألمانية ، وهي التي لا تقل مراجع أي منها عن العدة ملايين من الكتب . وأخيراً عثرت على نسخة يتيمة من هذا الكتاب منزوية بعيداً عن الأعين في مكتبة بلدية «تريب» Trier .. ولعل إدراك مغزى ذلك لا يحتاج إلى ذكاء حاد !! (٢) هناك فارق هام بين الصفوة والنخبة من جانب ، والطليعة من الجانب المقابل ، وهو الفارق بين الذين يتجشون في فرض أنفسهم على مواقع الإدارة والتعليم والتربية بحكم «الوظيفة» وأولئك الذين - من منطلق جهم للناس لا التسلسل عليهم - يحرصون على تنويرهم من موقع لا يدعي احتكار المعرفة ، وإنما يحاول أن يقترب منها ويكتشفها بآداب وأخلاص حتى يبدع الآخرون بدورهم في مسيرة حياتهم ومستقبلهم .

والحقيقة إنني توفرت وقتاً طويلاً على درس هذه الظاهرة اللغز التي تدعى «إرنست روبرت كورتسيوس» حتى اكتشفت السر في استمراره في موقعه أستاذاً ورئيساً لقسم الدراسات الرومانية بجامعة بون طيلة حكم النازي ، على الرغم من تحمسه للكاتوليكية ودفاعه عن اليهودية وضمها إلى ما اعتبره «التراث الأوروبي المشترك» في كتابه (الفكر الألماني في خطر)^(١) ، بل وعلى الرغم من نقد هذا الكتاب في المجلة الرسمية لحزب النازي في عام ١٩٣٣^(٢) ذلك أن نعت «ميشائيل نيرليخ Michael Nerlich»^(٣) - على سبيل المثال - لكورتسيوس بأنه كان فاشياً ونازياً باقتطاع بعض العبارات من كتابه (الفكر الألماني في خطر) فيه تبسيط لظاهرة أكثر تعقيداً من ذلك ، إذ استطاعت إلى جانب استمرارها أثناء الحكم النازي ،

(١) ص ٤٧ في تمجيده للكاتوليكية الألمانية التي ناصبها النازي العداء من منطلق قومي يتناقض وعالمية الكنيسة الكاثوليكية تحت لواء «بابا» روما ، ص ٨٥، ٨٤ في دفاعه عن اليهودية عامة ولا سيما الألمانية لئلا تخفى النخبوية ، وفي استثنائه لبني اسرائيل عدو ، عن سائر شعوب الشرق قاطبة إذ يرى في اليهودية علاقة وجود وجوه واحد مع فكرة الغرب (المراجع نفسه ص ١١١) .
(٢) انظر زواتر هرمان : عرض نقدي « للفكر الألماني في خطر » في الصحيفة الرسمية للنازي (المراقب الشعبي) Voelkischer Beobachter ملحق العدد ٨٢ الصادر بتاريخ ٢٤-١٩٣٣ ، وفي ختام تعليقه «النقدي» على كتاب كورتسيوس يقول «زواتر» ، وهو أحد كوادرات النازي ، حتى أنه أصبح في التاسعة والعشرين من عمره مديراً لمكتبة بلدية ميونيخ في عام ١٩٣٦ ، ان « نشاط كورتسيوس كعالم وباحث يمكن أن يحقق وظيفة هامة في ألمانيا الجديدة (يقصد النازية - م . ي) ، أما كورتسيوس بوصفه ناقدًا في مجال الثقافة أو صاحب سياسة ثقافية فلا يصلح للتدريس لأنه لا يحمل سوى تقدير ضعيف للأسس الحقيقية أي البيولوجية للثقافة الألمانية » . المصدر:

Richards, Earl Jeffery:

Modernism, Medievalism and Humanism.

A Research Bibliography on the Reception of the works of Ernst

Robert Curtius Tübingen, 1983, pp. 70-71.

(٣) انظر مقاله الحماسي في نقده لكورتسيوس تحت عنوان :

Romanistik und Anti- kommunismus, in :Das Argument ,
Berlin, 1972

ومن الجدير بالذكر إن «نيرليخ» يأخذ ، من بين ما يأخذ على «كورتسيوس» معاداته للسامية ، وهو حكم متسرع ينفيه ما أوردها في الحاشية قبل السابقة =

وبالرغم من اختلافها الثانوى معه فى الرأى ، إن تحظى باستقبال وتأثير قوى فى الفكر الغربى بعد اندحار النازى ، حتى أن مجموع المراجعات النقدية لكتايباته حتى عام ١٩٨٢ بلغ أربعمئة ستة وثلاثين .^(١)

ونظرية «كورتسيوس» فيما يدعوه «الأدب الأوربى» تنهض على أساس تكرار استدعاء التراث اللاتينى فى أعمال مختلف الأدباء والشعراء فى شتى الأقطار الأوربية ، وأن ذلك الاستدعاء أو الاستقبال يحدث فى شكل أشبه مايكون بالإشراق الصوفية لما يتصوره «كورتسيوس» أصلا وجوهرا أو صورة أولية Urbild تتم عن وحدة الوجودها فكأنها «ذات الفكر (الغربى) الحديث تقابل تلك الحياة التى غفت فى أعماق الدماء المعتمة (يقصد «لاتينيتها» فى العصور الوسطى الأوربية) وقد غدت واثقة مطمئنة إلى ينبوعها^(٢) فاستدعاء الأدب الأوربى لذاته - على حد قوله - ليس عنده ضربا من ضروب الاستقبال العصرى لأثر بلاغى باند فى صورة أدبية تخدم أغراضا وحاجات مغايرة تمام المغايرة للحاجات الجمالية والثقافية المجتمعية التى أنتجتها فى أصولها «الواحدة المزعومة»، وإنما اكتشاف «جذل» للذات الثقافية فى تشكلها الأدبى يريده أن يختلف عن النزعة النكوصية الحزينة عند «إليوت» .. الأمر إذن عند «كورتسيوس» أقرب ما يكون إلى استكشاف الأنماط الأولية Arche typen للشعور الجماعى الذى تقوم عليه نظرية «كارل جوستاف

سومن الجدير بالذكر إن «نيرليخ» يأخذ ، من بين ما يأخذ على «كورتسيوس» ، معاداته للسامية ، وهو حكم متسرع ينفيه ما أوربناه فى الحاشية قبل السابقة !
(١) راجع كتاب Richards ، الوارد ذكره فى الحاشية قبل الأخيرة . وذلك أيضا بالرغم مما يلاحظه «ريتشاردز» من التراجع النسبى لعدد العروض والمقالات التى تناولت أعمال «كورتسيوس» بالتعليق والمناقشة فى فترة حكم النازى وهو ما استغله أنصار «كورتسيوس» بعد هزيمة النازى بأقصى ما فى استطاعتهم للترويج لأسطورة «اضطهاد النازى لكورتسيوس»!
(٢) الفكر الألماني فى خطر ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ .

يونيغ C.G.Jung في علم النفس التحليلي والتي اختلف بها عن نظرية التحليل النفسي الفرويدى في اعتراضه على ضرورة تتبع العلاقات العلية للرموز في لوعي الفرد ، والبحث عنها - بدلا من ذلك - في الطبقات السحيقة للوعي الجماعى الذى يتجاوز تجارب الفرد في محيطه المجتمعى إلى الخبرات السحيقة القدم للمجتمعات البشرية . وعلى الرغم من أن كلا من «يونيغ» و«كورتسيوس» لا ينكر خصوصية الخبرات التاريخية في حياة الأفراد والمجتمعات إلا أن كليهما يرجع الأصل في نهاية المطاف إلى مايعتبره كل منهما جوهرًا متعاليا على التاريخ ، يدعو إلى العودة إلى المطلق في سلفية أقرب إلى النشوة الصوفية ، نشوة الوقوف على الذات «الواحدة» ومايتصل بذلك من وجد يرفض الفكر النسبى والنظرة التاريخية المجتمعية (١) إلى الأدب كإنتاج ثقافى ، شأنه شأن سائر الانتاجات والابداعات البشرية ...

هى إذادعوة إلى أنطولوجية الأدب أو قل كينونيته المطلقة على الرغم من وعيها بل واعترافها بمختلف الأسباب التاريخية والاجتماعية السياسية التى يتفاعل معها الانتاج الأدبى على طريقته الخاصة . ولكنه يظل ، فى تقديرها ، فى النهاية ، أثرا جماليا «يعلو» على التحول الاجتماعى . وعلى النقد الأدبى أن يهتم - فى رأيها - بإلقاء الضوء على الجوانب «الخالدة» فى هذا الأثر الجمالى من حيث هو جمال «مطلق» .. لامن حيث هو نتاج لتطور ثقافى ومن ثم أدبى تاريخى معين .. بل ومع وضع هذه الملابس التاريخية الخاصة فى الاعتبار ، إلا أنها لاتمثل - فى رأى كورتسيوس - «جوهر» الأدب كما يتصوره ..

(١) المجتمعى هو البعد الاجتماعى للنشوة البشرية ، ثقافية كانت أو اقتصادية - تكنولوجية .

على أية حال ، فهذه النظرة الأنطولوجية إلى الأدب عند «كورتسيوس» هي التي عنه ورثها «رينيه فيلك» ، وأعاد اقتاجها في نظريته في الأدب ، فهي تنهض على تكريس مايتصوره «ثوابتا» جمالية مطلقة في مقابل «المتغيرات» التاريخية .. وهي بذلك أقرب ما تكون إلى النظرية البنيوية في أضعف حلقاتها .. فالأدب عندها «جمال» ، والجمال تجربة أقرب إلى التجارب الصوفية وتحضير الأرواح (أليست وظيفته الجوهرية هي استحضار «الأغوار» البلاغية من «الينابيع» اللاتينية للأدب الأوربي في تجربة «جذله» وسكرة لاتدانيها سوى غيبوبة أهل الذكر !) :

ولكن دعنى قبل أن أناقش هذه النظرية مناقشة نقدية أشير إلى بعض النماذج الماثلة لها في منطلقها الغيبي المطلق ، وإن كانت ابداعية نابعة من ثقافتنا العربية المعاصرة ، كما هو الحال في أشعار محمد عفيفي مطر ورسوم فناننا التشكيلي الراحل عبد الهادي الجزار ((١٩٢٥ - ١٩٦٦)) .

الحقيقة أن الدعوة النظرية إلى انطولوجية الأدب وجمالياته في مقابل نسبيته التاريخية ترفض بداية من خلال منطلقها المتوحد مع المطلق أن تنظر إلى توجهها الأنطولوجى ذاته من خارجه .. فعملية الانتاج في الأدب والفن لايمكن أن تكون عملية واعية تماما ، هذا أمر يعد من المسلمات التي لاتحتاج إلى نقاش ، ولكن محاولة الوعي بآلياتها اللواعية ، أو رفعها إلى مستوى «أكثر وعيا» ، ليس بالأمر الذى يفضى بالضرورة إلى خلخلة الابداع الأدبى أو الفنى ، ان لم يكن رفعا لمستواه إلى درجات أعلى من الابداع تتجاوز ما بلغته من قبل ، خاصة إذا تعلق الأمر بوعى الأديب أو الفنان بنظرية عامة للمعرفة تقوم على التزامه الحميم بهموم مجتمعه وقضاياه الملحة فى صياغة فنية .. وقد يقول قائل إن هذا هو بالتحديد مايفسد الابداع الأدبى أو الفنى بمحاولة عقلنته ، وهو

الذى لايقبل أية قيد على حريته المطلقة .. ونحن - بدورنا - لم نطالب أبدا «باخضاع» الابداع الأدبى أو الفنى «لسلطان» العقل ، فذلك قد يؤدى بالفعل إلى الحد من انطلاسته وعفويته التى هى أهم عناصر ابداعه ، وإن ادعى غير ذلك «جوتفريد بن» Gottfried Benn الشاعر الألمانى المحافظ مثلا^(١) ، إنما نقترح إزالة الحاجز الوهمى بين تلقائية الاحساس وعقلانية الفكر ، لأننا نرى أن الحساسية الفنية تتوهج أكثر كلما كانت أكثر وعيا بما تبذل ، ولا أقول «واعية تماما» ، لأن ذلك أشبه بمن يشهد خيال ظله بينما يتابعه خياله .. كما أن العقلانية الحقة هى تلك التى لاتحاول أن تتخلص من المشاعر والاحاسيس التلقائية ، بل على العقل أن يحس ويشعر ، وعلى الاحساس التلقائى أن يستهدى بالرؤية والفكر ..

أما البديل الذى أدمع إليه فهو أن «يتسلح» الأديب والفنان بنظرية عامة للمعرفة حتى يكون أقدر على الإبداع . أى أن يكون أديبا وفنانا فيلسوفا حتى يكون أديبا وفنانا واعيا بحق .. ولكنه سوف لا يكون فنانا فيلسوفا بمجرد أنه تبني أفكارا فلسفية أبدعها سواء ، وحاول هو أن يوفق بينها وبين إبداعه أو أن يطبقها عليه .. بل عليه أن يكتشف فلسفته من خضم تجاربه المجتمعية والفنية بعد أن يحاول أن يقى نفسه من التبعية اللواعية لما يمكن أن يبهره رغما عنه من أفكار فلسفية نبعت من واقع مختلف ... وما ينطبق على الأديب الفنان ينطبق من باب أولى على الناقد الأدبى ، فهو لايجوز أن يعتمد على انطباعات تجربته الفنية ، بل عليه أن يؤسس قراءته للعمل الأدبى أو الفنى على نظرية عامة فى المعرفة ترفع من قدرته على الوعى بآليات استمتاعه الجمالى بالعمل الفنى وتسلط الضوء على ماقد يعجز الأديب نفسه عن وعيه بإزاء آليات إبداعه ..

(١) كان «جوتفريد بن» يؤلف قصائده بشكل مصمت خاضع تماما لحسابات عقلية محضة ..

فالفارق هنا بين أهمية النظرية الفلسفية العامة للأديب الفنان أو للمفكر الناقد فارق في الدرجة .. لذلك فالأديب الكبير كثيرا ما يكون ناقدا أو صاحب نظرية في النقد ، كما أن الناقد الأدبي كثيرا ما يحاول أن يتجاوز موقفه التأملى التحليلى إلى تجربة الخلق والإبداع . ولدينا من أمثلة ذلك الدكتور شكرى عياد . ولولا أنه ليس من المستحب أن يتحدث المرء عن نفسه لقلت أنه كانت لكاتب هذه السطور مبادرة القيام بتجارب مشتركة مع الفنان التشكلى سعد الجرجاوى فى التعبير عن وجهة نظر عربية فى مقولات كانطية (نسبة إلى الفيلسوف «إيمانويل كانط») من خلال ترجمتها البصرية إلى اللغة العربية .. وقد نشرت هذه التجارب التشكيلية أثناء السبعينات على الغلاف الداخلى لمجلة «فكر وفن» ، ونعيد هنا نشر إحداها إلى جانب هذه السطور .. وبالمثل كانت لكاتب هذه الدراسة محاولات تجريبية فى ترجمة الشعر خاصة من الألمانية إلى العربية ^(١) شحذتها رغبة المترجم فى أن يتجاوز بنظريته الجمالية حدود التأمل إلى حيز التعامل التشكلى مع القيم الجمالية فى القصيدة العربية الحديثة ..

بعد هذا الاستطراد الذى أردت أن أطرح من خلاله رأينا فى مسألة النقد المبدع والإبداع النقدي أعود لمناقشة المركزية الأوربية فى نظرية الأدب عند «كورتسيوس» ، ومن ثم فيلك ، وما تشترك فيه من نزعة جمالية صوفية مطلقة مع أشعار عفيفى مطر ورسوم عبد الهادى الجزار . هل نحن لانزال بحاجة حقا إلى مناقشتها وقد

(١) انظر ترجمتنا لقصيدة : « خياط مدينة أولم - ١٥٩٢ » «لبرتولت برخت إلى العربية فى فكر وفن - عدد ٢٦ سنة ١٩٧٥ ، ص ٢٢ . وقد لجأت فى ترجمتى إلى قصر إيقاع تفعيلية بحور الخليل على الخطاب الايديولوجى المفلق على ذاته ، بينما حاولت فى إنشاء الترجمة الشعرية العربية أن أقابل تجربة «الطيران» غير المسبوقة بمحاولة اكتشاف دروب جديدة للحساسية الشعرية لاتخضع للتفعيلية التقليدية ولاتعترف بموسيقيتها الجاهزة .

أبدًا لا انصاع لظفر البشاش مزعنا نحو الأثر السيئ للاظفر...

إيمانويل كانت

ترجمه : محمد يوسف
كلمه : سعد البرمباري

أوضحنا آلية إنطوائها «الانطوائى» على ذاتية الإبداع الجمالى ،
ورفضها النظر إليه من خارجه ، وكأن ذلك سيسلبها قدرتها على
الخلق بدلا من أن يشحذها ويوجه مجراها عن غير قسر مفتعل ،
وإنما عن تأمل واع ، نحو ما يبحث المبدع عن تحقيقه فى أرض
الواقع التى هى أرضية متلقية ؟ .

لست فى الحقيقة من أنصار الفصل «الوضعى» بين «الداخل»
و«الخارج» فى إنتاج الأدب والفن .. إنما أرى أن الإبداع عملية
متصلة بين ذات المبدع وذات متلقيه . فالإبداع - فى رأى - عملية
مجتمعية فى الأساس تختلف فى مجتمعتها عن سائر أنواع
الأنشطة الاجتماعية بما تتميز به من تراث خاص .. والتراث
الشعبى الذى لا ينسب إلى مؤلف يضع اسمه على العمل هو النبع
الحقيقى للإبداع لأنه نتاج ذلك التداخل بين الذات بما ينفى
«ملكية» أحداها للأثر الشعبى المبتدع ، أو بالأحرى وضع يافطة
ملكية أحد الأفراد عليه .. والأديب الفنان الكبير هو الذى يحاول أن
يقترّب من هذا الإبداع الجماعى ، وأن يعيه وهو يستمتع به ويعيد
خلقه فى تشكيلات نابعة من تصورات الناس حول علاقتهم بعضهم
بالبعض الآخر فى مجتمع محدد .

يتضح إذا من هذا المنطلق النظرى الذى به أقف فى مقابل
النظرية القائلة بأنطولوجيا الفن والأدب ، أن الإبداع الفنى والأدبى
يكون أكثر إبداعا وأروع فنا إذا وضع فى حسبانه الآليات
الأساسية للإبداع ، وهى آليات مجتمعية لأنها تقوم على علاقة بين
ذات المبدع وذات المتلقى فى سياق تاريخى معين ، وبإزاء قيم
جمالية سائدة تقاومها قيم أخرى مسودة أو مقموعة . وهكذا قد
يكون فى إعادة تشكيل الفنان لنسق القيم الفنية السائدة - مثلا -
رفضاً ضمنيا لهيمنة الفئة أو الجماعة أو الطبقة التى تساند ذلك
النسق القيمى .. فإذا كان الأديب الفنان واعيا بالآليات الصراع بين

تلك القيم الفنية الثقافية مهيمته ومهيمنها عليها فى علاقتها بالذين يمارسونها والذين يدافعون عنها ، على الرغم من أنها فى كثير من الحالات تمثل تناقضا مع مصالحهم الفعلية وحاجاتهم الحيوية ، أصبح أكثر قدرة على تنظيم عمله الأدبى بدرجة أرفع خيرا مما لم يكن واعيا بكل هذه الجوانب المحددة .. ولما كانت تلك الملامسات المحددة تختلف باختلاف المجتمعات والمراحل التاريخية ، فواضح أن الإبداع الجمالى الذى لا يتحقق « وجوده » أو لا يتحقق « أنطولوجيته » النسبية الا من خلالها ، لا يمكن أن ينطلق على ذاته أو على ما يعتقد أنه تراثه الجمالى « المطلق » ، إنما هو يمد صياغة ذاتية التراث الجمالى برمته صدورا عن الاحتياجات المختلفة لنبض واقعه الاجتماعى وما يعتره من تناقض وسراع ..

ولا يعنى أبدا أن المبدع حين يكون واعيا بهذه « الطبيعة » الاجتماعية لإبداعه سوف يصبح « مسيطرا » تماما بوعيه عليه والا صار خاليا من التلقائية ومن ثم من الحيوية التى لا امتاع ولا فن بدونها ، وإنما هو يضع وعيه فى خدمة إبداعه الذى يتجاوز الوعى المباشر وأن حاول أن يرقى بهديه التأملية وفلسفته المنمنحة على التجربة الإبداعية .. وهنا يصبح إعادة اكتشاف التراث الأدبى أو الفنى من إبداع المجتمع المحدث والمرحلة التاريخية التى يمر بها ذلك المجتمع كما تقدمت عنها أعمال كبار مبدعيه .. فعندئذ أن ينبوع الحقيقى لإبداع بعينه إنما يتبدى من خلال استبائه وأنساق ثقافية وجمالية بعينها ، وأن الاستمرارية الجمالية والثقافية فى مجتمع وثقافة معينة هى استمرارية تغير النظر الى قيمها وإعادة تشكيلها صدورا عن الحاجات المجتمعية الجديدة .. بل حتى لو كان ذلك من خلال النظر إليها نظرة صوفية مطلقة ولاتاريخية .. فهذه النظرة اللاتاريخية نفسها تفصح - فى حد ذاتها - عن حاجة تاريخية فى مجتمع معين إليها .. ورموز الصوفية التى

تبدو مستغلقة على «الفهم» هي في «توارثها» خاضعة لنفس الآلية التاريخية المجتمعية النسبية .. فالاهتمام بالفجيات وعالم الأرواح والجن يزيد في الأوقات العصيبة ويخف أو يزول بعد ماتنفج الأزماآ وتعود الحياة إلى مجراها ميسورة ومسترخية ..

على العكس من هذه النظرة التاريخية كان « كورتسيوس » يبحث عما يدعوه « وحدة الأدب الأوربي » من خلال مايعتبره أكثر من مجرد ترديد للآآينية « أصوله » بل يرى فيه إعادة اكتشاف لذات ثقافية سحيقة القدم في لحظة إبداع شبه صوفية .. ولذلك فهو لا يخرج عن إطار البلاغة فيما يعتبره استلهاما لتلك الذات الثقافية الآآينية .. فهو يرجع « مونتيسكيو » إلى « أوفيد » Ovid و«فرجيل» ويختزل «ديدرو» Diderot في أوج توجهه التنويري خلال القرن الثامن عشر في فرنسا إلى بلاغة « هوراس » Horace وكنأن الأسباب الاجتماعية أو بالأحرى الصراع الاجتماعي الذي كان آنذاك على أشده في فرنسا ، والذي حدا بـ «ديدرو» إلى ان «يوظف» «آثار» « هوراس» على نحو معين ، كان قاصرا على إعادة انتاج صيفه البلاغية الآآينية ، وأعلى استشرافها في تجربة شبه صوفية تتوحد فيها ذات المبدع بما يعتقد «كورتسيوس» أنه يمثل (جنور إبداعه المشتركة) ، وليس عن حاجة ملحة إلى كشف النقاب عن الرؤى الدينية المحافظة ، وما تدعمه من علاقات اجتماعية اقطاعية كان السواد الأعظم من الشعب الفرنسي يموآ بالثورة عليها !

هكذا نرى أنه إذا ماكان « أوارياخ» يفصل بين الأعمال الأدبية و«تركيبة الجمهور» المستقبل لها ، فان «كورتسيوس» لا يتعرض أصلا لما يخرج على الصيغ البلاغية في الأدب . وهو الموقف نفسه الذي ورثه عنه « رينيه فيلك » وراح يدافع عنه باستماتة في نظريته

في الأدب (١) ، والذي يتلخص في التحزب للنزعة الجمالية الخالصة،
ولهما يدعوه « وحدة الأدب الأوربي » ليخفى من وراء ذلك عنصرية
مقنعة تستهدف استبعاد الآداب غير الأوربية من إطار « الأدب
العام » و « الأدب العالمي » ..

فنحن من بعد ذلك كله ، إذا وجدنا ما يستحق المناقشة عند
« أوارباخ » يصعب علينا أن نعثر على نقطة التقاء واحدة مع
« كورتسيوس » أو « فيلك » ..

على أن الغرب ليس كله وحدة متماسكة في الفكر والمصلحة ،
فكما أن فيه « فيلك » و « روديجر » و « كورتسيوس » ، ففيه أيضا
« إيتيامبل » René Etiemble و « فرنركراوس » Werner Krauss
و « أدريان مارينو » Adrian Marino و « مارتن فرانسباخ » Martin
Franzbach و « اسطفان ساكارني » Stéphane Sarkany و « هانس
جيتورجه روبرخت » Hans George Ruprecht . فهو لا - بدءا
بـ « إيتيامبل » - يناضلون من أجل رفع النزعة الإقليمية المتحيزة التي
تحاول أن تحصر الأدب المقارن في حدود الآداب الأوربية ، أو
أوربية الأصل ، وأن تفتح الحدود أمام آداب العالم أجمع لتتنفس
أدبا عالميا حقا .. ولسنا بحاجة هنا إلى أن نشير إلى كتاب
« إيتيامبل » الشهير : « المقارنة ليست سببية Comparaison n'est pas
raison ولا إلى كتاب « أدريان مارينو » - الباحث الروماني شديد
الاعجاب باستاذ « إيتيامبل » : « إيتيامبل أو المقارنة المناضلة » (٢) ،
أو إلى ما أوردناه منذ قليل من نموذج مقاوم حقا لمركزية الذات
الأوربية في الأدب المقارن ، حيث أثبت الباحث الألماني النابه

(١) صدرت مؤخرا في الأسواق ترجمة عربية لكتاب « فيلك » (بالتعاون مع
« وارن ») : « نظرية الأدب » . وقد قام بها الدكتور إبراهيم سلامة ، رئيس قسم
اللغة الإنجليزية بكلية التربية ، جامعة عين شمس .

(٢) Marino , Adrian ; Etiemble ou le Comparatisme militant, (٢)
Paris, 1982.

«مانس جيئورجه روبرخت» أن فكرة «الأدب العالمى» Weltliteratur لجوته كانت لها ارمصاصات سبقتها بعام (فى ١٩٢٦) فى - مجلة 'قوس قزح' El-Iris التى كانت تصدر آنذاك فى المكسيك . وطالما ركز «إتيامبل» فى محاضراته وحلقاته الدراسية فى السربون على درس آداب جنوى شرقى آسيا، والعالم العربى ، وسائر أقطار وقوميات « العالم الثالث» حتى جنى من وراء ذلك الكثير من «نكات» الاستخفاف وغمزات الاستهزاء من زملائه الاوربيين « الجادين » !!

ولكن ، لعل بعض « الباحثين»العرب يحسد أمريكا اللاتينية على « حسن طالعها » إذ لم يجد « فيلك » بدا من أن « يقبلها » فى عضوية نادى « الأدب الأوربى » نظرا لان آدابها تنطق باللغتين اللتين انتقلتا إليها فى القرن السادس عشر من شبه الجزيرة الايبيرية . أما الناقد الأمريكى اللاتينى « روبرتو فرنانديث ريتامار» Roberto Fernandez Retamar فلا يرفض وحسب أن تنضم آداب بلاده إلى ذلك «النادى» الاوربى ، وإنما يرفض بالمثل أن تخضع دراسة آداب بلاده لنفس أدوات التحليل التى أنتجها النقد الأدبى الغربى « ذلك أنها جميعا ، بما فى ذلك أدوات ومفاهيم الشكليات الروس ، والأسلوبيين الأسبان ، وأصحاب «النقد الجديد» فى أمريكا الشمالية ، و«بارت» وتلامذته ، وعلى التتابع : «لوكاتش»، و«كوديل» و« برخت » .. نبعت عن مواجهة ممارسة أدبية محددة. ومن المؤكد بالطبع أن كثيرا من هذه المفاهيم له مصداقية تتجاوز ممارستها بكثير ، ولكنه من المؤكد أيضا أنها تتناسب مباشرة والأصول التى عنها انبثقت (تلك المفاهيم) (١) . ويمضى «ريتامار» : «ومن ثم فلا يمكن أن تشكل نظريات أدب أمريكا اللاتينية

(١) انظر: روبرتو فرنانديث ريتامار : « نحو نظرية لأدب أمريكا الناطق بالأسبانية ومساقيمه من الآداب » ، ص ٤٨ (ترجمتى عن الأصل الأسبانى) Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones. la Havana , 1975 , p. 48.

الناطق بالاسبانية على أساس ماينقل إليها ويفرض عليها من معايير مستمدة من آداب مختلفة عنها ، هي الآداب الأوربية . فمثل هذه المعايير تقدم لنا - كما نعلم - على أنها ذات صحة عالمية . ولكننا نعلم بالمثل أن هذا الأمر خاطيء تماماً ، وأنه لا يمثل سوى صورة من صور الاستعمار الثقافي الذي عانينا منه ، ومازلنا نعاني منه حتى يومنا هذا ، باعتباره نتيجة طبيعية للاستعمار السياسي والاقتصادي . ومن ثم يتعين علينا أن نعلن في مقابل هذه العالمية المزيفة الحقيقة البسيطة الضرورية التي تقول بأن نظرية الأدب هي نظرية أدب بعينه ، « (١)

لاحظ هنا أن « ريتامار » لم يقتصر على رفض تطبيق أدوات ومعايير تيار واحد دون سائر تيارات النقد الغربي على أدب أمريكا اللاتينية الناطق بالاسبانية ، فهو كما يرفض أن تطبق عليه مناهج وأدوات « النقد الأمريكي الجديد » New criticism بطابعه المحافظ ، كذلك يرفض تطبيق مناهج ومفاهيم النقد الغربي التقدمي (لوكاتش ، و« كودويل » و« برخت ») على أدب بلاده ، لأن في فرض معايير تلك المذاهب النقدية الغربية ، محافظة كانت أو تقدمية ، على أدب أمريكا اللاتينية ، ولو كان ناطقا بالاسبانية « صورة من صور الاستعمار الثقافي » ، سواء كان عن قصد وعمد أو عن حسن نية وفي النهاية يستوى الأمر ! لأنه « يتعين علينا أن نعلن في مقابل هذه العالمية الزائفة .. أن نظرية الأدب هي نظرية أدب بعينه ».

ما أشد حاجتنا نحن المثقفين العرب ، أفارقة وآسيويين ، إلى أن نعي عن كثب هذا الدرس البليغ فنحن أبدا لانطالب أنفسنا

(١) روبرتورنا نديث ريتامار : نحو نظرية لادب أمريكا الناطق بالاسبانية ومقاربه من الآداب ، مرجع سابق ، ص ٤٨ واود هنا أن اسجل صادق الشكر لصديقي العزيز الأستاذ الدكتور محمود مكي على تكريمه بمراجعة ترجمتي لهذا النص المتطف عن الأصل الاسباني .

بالانغلاق على تراثنا أو على واقعنا الأدبي ، وإنما قبل أن «نطبق» عليه ما جرده سوانا عن أدبه من مفاهيم ونظريات وأدوات ، علينا أن نجرد وننظر عن أدبنا العربى أولا كما جردوا هم ونظروا لأدابهم. ثم علينا أن نملا الفجوة بيننا وبين اجتهادات أسلافنا النقاد من ناحية - دون أن نكون بالضرورة تابعين لهم ١ - وبيننا وبين آداب وتنظيرات الشعوب التى عانت وما زالت تعاني مثلنا من الهيمنة الغربية على كافة المستويات من الناحية الأخرى ، فإذا كانت هنالك ثمة « وحدة » تربطنا وتربط أدبنا العربى بأداب القارات الثلاث (التي نستطيع أن نضم إليها بعض آداب الشعوب المقهورة فى أوربا نفسها كالآداب الناطق والمدون مثلا بالآيرلندية ، وعلى الرغم من اضمام جمهورية أيرلنده إلى السوق الأوروبية^(١)) ، فهى وحدة القهر المشترك الذى عنه انبثقت منظمة تضامن شعوب أفريقيا وآسيا ، ومن ثم كتاب شعوب هاتين القارتين . وأخرج من هذا البحث بتوصيتين : الأولى ، وقد سبق لى أن أوضحتها بما فيه الكفاية وهى ضرورة أن يكون لنا استقلالنا النظرى والاجرائى فى دراسة ونقد ما نتعرض له من الظواهر الأدبية^(٢) . وثانيا : ألا تقتصر منظمة تضامن ادباء آسيا وإفريقيا على عقد الندوات والمؤتمرات ليحج إليها كتاب القارتين بين وقت وآخر ، وإنما يجب أن تنظم دراسات بحثية مقارنة بين آداب شعوب هاتين القارتين لترتكز هذه الندوات والمؤتمرات على دراسة اشكالاتها ومتابعة ماوصلت إليه من نتائج بحثية بدلا من أن تضيق تلك الندوات فى

(١) رفضت لجنة مشكلة لاختيار احسن الاشعار بلغات السوق الأوروبية المشتركة فى عام ١٩٨٧ إدراج الشعر الأيرلندى فى مسابقتها . انظر :

BEC excludes poetry, in : Irish Times, August 31, 1987, p. 7.

(٢) تعرضت لذلك فى سلسلة من المقالات بالمعلق الأدبى الأسبوعى لصحيفة الأهرام (صفحة فكر وثقافة) اذكر من بينها : « من ضرورات استقلالنا الفكرى وضع نظرية عربية فى الأدب المقارن » (بتاريخ ١٤/١١/١٩٨٦) . وكيف تعرف آداب الغرب ويجهل الغرب أدبنا ؟ (٢٧/٣/١٩٨٦) نحو نظرية قومية للمعرفة (١٧/٢/١٩٨٩) ولماذا نحتاج إلى جمعية عربية لدراسات التداخل الحضارى « (١٧/٣/١٩٨٩) الخ وسوف يجد القارئ . بعض هذه المقالات بين دفتى هذا الكتاب .

تلقائية الكلمات العاطفية الحارة أو الاجتهادات التلقائية .. ولعل
ماتعانيه حاليا منظمة اليونسكو من انحسار توجهاتها البحثية بازاء
العالم الثالث وقضاياها يجعل من توصيتي هذه ضرورة ملحة أضعها
أمام القائمين على منظمة تضامن أدباء أفريقيا وآسيا كما أضعها
أمام القائمين على الجامعة العربية في عهدنا الجديد .

مراجع البحث

باللغة العربية

- محمد نور الدين أفايه : « الشرق المتخيل » - نقد النظرة السياسية الغربية للشرق المتوسط ، فى : الوحدة ، السنة الخامسة ، العدد ٥٤ آذار (مارس) ١٩٨٩ .

محمد دويدار : الاقتصاد المصرى بين التخلف والتطوير ، الاسكندرية ١٩٧٨ .

- رودنى والتر : اوربا والتخلف فى أفريقيا ، ترجمة د. أحمد القصير مراجعة إبراهيم عثمان ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية عدد ١٣٢ شهر ديسمبر (كانون الثانى) ١٩٨٨ .

فؤاد زكريا ، : العرب والنموذج الأمريكى ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

- سعيد علوش : مدارس الأدب المقارن - دراسة منهجية ، المركز الثقافى العربى ، ١٩٨٧ .

- فصول ، مجلة فصلية ، عدا « الأدب المقارن » الصادران فى أبريل ، ويونيو ١٩٨٣ .

- « فكر وفن » مجلة فصلية . (انظر خاصة الموضوعات التالية فيها : قريض « فيض » الشاعر الباكستانى الانسانى ، عده ١٥ لسنة ١٩٧٠ ، ص ٦٤ - ٦٦ ، وفى العدد نفسه : خوشخال خان ختک شاعر ومحارب ، بقلم انيمارى شيميل (مع ترجمة لاشعاره المؤلفة بلغة « الباشتو » إلى الالمانية ص ٧٤- ٧٧ من القطع الكبير) فضلا عن سائر اعداد هذه المجلة بين عامى ١٩٦٣ و ١٩٧٢ حيث تتناثر فيها المقالات والترجمات عن اللغات والآداب الاسيوية والافريقية) .

- الطاهر أحمد مكي : فى الأدب المقارن ، دراسات، نظرية وتطبيقية، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- الطاهر أحمد مكي : الأدب المقارن ، أصوله وتطوره ومناهجه القاهرة ، ١٩٨٧ .
- محمود على مكي : الشعر الغنائى فى الأدب الأندلسى ، فى : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية ، (اشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالشعبة القومية المصرية لليونسكو) ، القاهرة ١٩٨٧ ، ص ٢١ - ٦٢ .
- محمد غنيمى هلال : الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣ .
- مجدى يوسف : التداخل الحضارى بين العالم العربى وأوربا فى العصر الحديث ، فى : التداخل الحضارى ، بوخوم ، ١٩٨٣ .

مراجع باللغات الأجنبية :

- AUERBACH, ERICH: Mimesis- Dargestellte Wirklichkeit in der abendländlichen Literatur, Bern/ München, 1971.
- AUERBACH, ERICH: Über die ernste Nachahmung des Alltäglichen, in: Travaux du séminaire de philologie romane I (Istanbul University), 1973, pp. 262-293.
- CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE E FALETO, ENZO:
Dependencia e Desenvolvimento na America Latina:
Ensaio de Interpretacao Sociologica, Rio de janeiro, 1970.
- CARTIUS, ERNST ROBERT: European Literature and the Latin Middle Ages, translated by Willard R. Trask, Bollingen series XXXVI, New York, 1953.
- CARTIUS, ERNST ROBERT: Deutscher Geist in Gefahr, 1932.
- DOWIDAR, M. H. : L'économie politique, une science sociale, Paris, 1982.
- DYSERINCK, HUGO: Internationale Bibliographie der Geschichte und Theorie der Komparatistik, Stuttgart, 1985.
- FISCHER, MANFRED, S. : Nationale Images als Gegenstand vergleichender Literaturegeschichte, Bonn, 1981.
- FRANZBACH, MARTIN: Sociedad y Literatura: Ensayos criticos sobre temas hispanoamericanos, colleccion ensayos y monografias, Universidad de Guadalajara, 1983 .
- GUYARD, M. F. : La Litterature Comparée. Paris, 1951.

- JALLEE, PIERRE: Pillage du Tiers Monde, Paris, 1965.
- KRAUSS, WERNER: Grundprobleme der Literaturwissenschaft, Hamburg, 1968.
- LECLERC, GERARD: Anthropologie et colonialisme, Paris , 1972.
- RETAMAR, ROBERTO FERNANDEZ: para una teoría de Literatura hispanoamericana, in: para una teoría de la Literatura hispanoamericana y otras aproximaciones, La Habana, 1975.
- WEISSTEIN, ULRICH: Einführung in die Vergleichende Literatur- Wissenschaft, Stuttgart-Berlin, 1968.
- Welck; RENE; WARREN, AUSTIN: Theorie der Literatur, West Berlin, 1966.
- YOUSSEF, MAGDI: Brecht in Ägypten. Versuch einer Literatursoziologischen Deutung, Bochum, 1976.
- YOUSSEF, MAGDI: Sociology of the Emergence and Development of European Forms of Theatre in Modern Arabic literature, in: proceedings of the VIIIth Congress of the International Comparative Literature Association, Hungarian Academy of sciences, Budapest, 1979, pp. 207.212.

الآداب المقارن و الآداب القومية (*)

طرح زميلنا الفاضل الدكتور محمود الربيعى فى عمود «أسبوعيات» بصحيفة الاهرام إشكالية افتقار طالب الدراسات الأدبية المقارنة فى جامعاتنا المصرية لأبسط أدوات المقارنة بين الآداب القومية، وهى لغات تلك الآداب بدءاً باللغة العربية نفسها ، ولست أرى فى الحقيقة ما يدعو الى الاختلاف مع الدكتور الربيعى فيما يقول ، فالهبوط العام فى مستوى الدرس والتحصيل الأكاديمى قد صار السمة الغالبة على طلاب العلم فى جامعاتنا بعد أن أصبح من النادر أن تجد من بينهم طالباً - عن حق - للعلم . أما الغالبية العظمى من الدارسين فطلبة أوراق وشهادات . إذن فالإشكالية التى يطرحها الدكتور محمود الربيعى لا تخص الآداب المقارن وحده ، وإنما تنسحب على كافة فروع التخصصات وشتى ضروب المعرفة فى بلدنا وقد نجد استثناء هنا أو هناك ، ولكنه ليس إلا على سبيل تأكيد هذه القاعدة المحزنة .

أما الإشكالية التى تخص الآداب المقارن دون سواه من فروع التخصصات الأكاديمية فهى فى تقديرى لا تكمن فى ضعف تحصيل الطلاب وإنما فى عدم وضوح مفهوم الآداب المقارن أصلاً فى أذهان أساتذة هذه المادة فى جامعاتنا المصرية . فإذا علمنا أن مادة الآداب المقارن تدرس فى كافة أقسام اللغات فى كليات الآداب ، كما أن فى دار العلوم قسماً يختص بالدراسات الأدبية المقارنة ، وإن كان تابعاً لدراسة الآداب العربى ، إذا علمنا ذلك لتبيننا أن المفهوم السائد للآداب المقارن فى جامعاتنا هو أنه ملحق بدراسة الآداب القومية من باب استشراف علاقاته بالآداب القومية الأخرى والوقوف على تأثيره بها أو تأثيره فيها . وهو مفهوم الآداب المقارن

* نشر بصحيفة الاهرام بتاريخ ١٩٩٠/٨/٢٤

كما عرفت المدرسة الفرنسية التقليدية ، و كما أذاعه عنها المرحوم غنيمي هلال مطبقاً إياه على الأدب فى صلاته بغيره من الآداب . ثم سار على نهج المرحوم غنيمي هلال أسراب من ملقنى ما تصوروا أنه أدب مقارن فى جامعاتنا المصرية ، إلى أن عرفت ثورة المدرسة الاسريكية فى الأدب المقارن باللغة العربية فى السنوات الأخيرة . و ما لبثت تردد بعض أصوات مدرسى الأدب المقارن فى كليات الآداب بجامعاتنا ، و لا سيما فى أقسام آداب اللغة الانجليزية ، مقولة «رينيه فيلك» : «الأدب واحد و كل» : Literature is one and all وأن المقارنة بين الآداب القومية يجب ألا تنصرف إلى حسابات التأثير ، وإنما أن تركز على ما يميز أدبية الأدب ، سواء كان قومياً أو غير قومى ، من سمات جمالية تشكل من خلال مقارنتها بعضها ببعض الآخر «عالمية» لجماليات الأدب . و قد غاب عن هؤلاء المتحمسين لدعوة «فيلك» ممن تخصصوا باسم «العالمية» فى ترديد كل دعوة غريبة فى بلادنا ، و لا سيما إذا كانت حديثة ، غاب عنهم أن عالمية الأدب و جمالياته التى يدعو إليها «فيلك» هى عالمية مزيفة ، لا نها لا تعترف سوى بالآداب الأوروبية أو ما دون بلغاتها من آداب العالم الثالث ، كآداب أمريكا الجنوبية على سبيل المثال ، و من ثم فالأدب العربى الذى صار من بين اساتذته من يتحمس لمقولة «فيلك» لا يدخل فى نطاق تلك العالمية الزائفة للآداب الأوروبية أو الناطقة باللغات الأوروبية . وهو ما أدركه «رينيه اتيامبل» أستاذ الأدب المقارن الفرنسى الشهير ، المتمرد على المدرسة الفرنسية فى تخصصه ، مدرسة التأثير والتأثير ، و المصحح لانغلاق مفهوم عالمية الأدب عند «فيلك» جاعلاً إياه منفتحاً على آداب العالم الثالث بالمثل ، و فى صدارته الأدب العربى الذى حاول «اتيامبل» أن يقترب منه عندما حاضره فى شبابه فى قسم اللغة والأدب الفرنسى بجامعة الاسكندرية ، و كان صديقاً حميماً لأديبنا

الكبير الدكتور حسين فوزى . وما لبثنا أن وجدنا من بين مدرسي الأدب المقارن في أقسام الأدب الفرنسي بجامعةينا من يمضى هو الآخر على نهج «أتيامبل» ، فلا بد عند هؤلاء ، ومن سار على دريهم ، أن تكون إنسانية الأدب وعالميته غربية المصدر ، ولا بأس إن هي انفتحت على أدبنا ! فهم يفضلون أن تفتح على أدبنا من خلال انفتاح الغربيين عليه وبذلك نتسلم العالمية من أقرب الخرق المرسوفة اليها بإذن الله ! أما عن مدى علاقة ذلك كله بما يدعونه أدبا مقارنا يدرسونه ، أو قل يلقنونه للطلبة «الضفاف» (وهي دار بخلدهم ان ضعف الطالب ليس الانعكاسا لهنزل أستاذاه واعتماده على تلقين اجتهادات سواء ؟) ، فهو ما أشك أنه قد حدث في معاهدنا العلمية حتى الآن ، وهو ما يترتب عليه تكوّن كيانات الآداب في جامعاتنا المصرية عن انتشار أقسام مستقلة لدراسة «علم الأدب المقارن» .

أعلم ان الكثير من الزملاء سيقفز هلعاً عندما يقرأ وصفى للأدب المقارن بأنه لابد وان يكون « علماً » له استقلاليته عن سواء من دراسات الآداب القومية . أجل وأكرها : « علم الأدب المقارن » وليس امتداداً لدراسة أى من الآداب القومية فى صلتها بغيرها من آداب الشعوب الأخرى وإذا كان من سمات العلم الاساسية الوقوف على الآليات والقوانين فسمه «علم الادب المقارن» التي لابد وان تميزه عن دراسات كل من الآداب القومية بجب أن تتمحور حول الحيل والقوانين التي تحكم علاقات تلك الآداب بعضها بالبعض الآخر من منطلق يعلو على أى من تلك الآداب موضوع المقارنة . فعلم الأدب المقارن ، وإن كانت مادته الأولية هي الآداب المدونة بلغاتها القومية ، إلا أنه يجب أن يختلف فى منهجه وأدواته البحثية عن منهج وأدوات كل من تلك الآداب ، بل يجب ألا يتوحد بأى منها ، لأنه يتعين عليه ان يدرس القوانين التي تحكم

علاقاتها شأنه في ذلك شأن «علم الأديان المقارن» الذي تفسد علميته بمجرد أن يتوحد بأي من الأديان التي يقارنها بعضها ببعض الآخر ، ولعل كلية الألسن - على سبيل المثال - بجامعة عين شمس أحوج ما تكون إلى قسم جديد بها يحمل عنوان : «علم الأدب المقارن والعام» ، ناهيك عن كليات الآداب في جامعاتنا المصرية..



فى تقنيات الأدب ونظرية المعرفة

درس فى النقد الأدبى المقارن (*)

القضية التى تعيننا هنا قضية نقدية فى المقام الأول . ونحن حين نحاول أن نلقى عليها النور من خلال تقنية الرواية عند نجيب محفوظ ، ولا سيما فى الثلاثية ، فنحن فى الحقيقة لا نبتغى بذلك أن نقتصر على أعمال أديبنا الكبير ، وإنما نأمل أن يسهم هذا التأمل النقدي فى طرح قضية التشكيل الفنى للعالم الروائى ، أو قضية التقنية الروائية على نطاق الأدب العربى المعاصر بأكمله .

ماهى القضية إذا ؟ وما اشكالياتها ؟

فى الوقت الذى يرفض فيه الناقد الفرنسى «رينيه اتيامبل» أن يعترف بعالمية للرواية دون الرجوع إلى مقامات الحريرى ، نرى الكتلة من نقادنا العرب «الواقعيين» لا يرون مفراً من احتساب هذا الجنس الأدبى فى لغتنا العربية الحديثة امتداداً للرواية الحديثة فى الغرب الأوروبى أو هى فى أحسن الحالات أثر من آثار الاحتكاك بالغرب والتأثر به فى العصر الحديث . ولا يقتصر هذا التقييم على أغلب «نقادنا» العرب وحدهم ، وإنما امتد ليشمل المسلك الإبداعى الذى انتهجه كبار مبدعى هذا الجنس الأدبى فى أدبنا العربى الحديث . وكان فى استطاعة النقد الأدبى ، لو أنه كان أثقب نظراً مما هو عليه ، أن يسلط الضوء على مكان الضعف فى إبداع

(*) ألقى هذا البحث فى مؤتمر نجيب محفوظ والرواية العربية - بكلية الآداب -

جامعة القاهرة فى مارس ١٩٩٠ .

الرواية العربية الحديثة ، ومن ثم أن يكون له دور فى كشف اللثام عن واحدة من أهم قضايا انكسارنا الثقافى والحضارى معا ، ولا نقول الأدبى أو الروائى فحسب .

ولكنها قضية منهج . فما أبأس الناقد الذى يقصر اعتماده فى تحليل العمل الأدبى على ما يصرح به صاحب العمل دون أن يحاول أن يجيب على السؤال :«لماذا تشكل العمل على هذا النحو؟» من خلال الوسائل الفنية التى وظفت فى تشكيكه وبنائه ، ودون أن يحاول أن يتتبع المصادر التاريخية لهذه التقنيات الفنية ، سواء كانت فى الأدب القومى أو فى أدب الآخر الحضارى ، وأن يقف على الأرضية المعرفية – بمعناها الفلسفى – التى وظفت هذه التقنيات الفنية لتجسيدها فى إطار العمل الأدبى . وقد تكون هذه الأرضية المعرفية فلسفة يعيها الأديب الروائى ويتمثلها عن كُتب ، أو قد لا تكون فى دائرة وعيه المباشر ، وعندئذ يتعين على الناقد أن يستخلصها من خلال تشكيكه لعمله الروائى . فإذا ما وجد أن هذا التشكيل ، على ما يبدو عليه من تماسك محكم فى البناء يقضى فى النهاية إلى تيه صوفى يضيع فى الأغوار النفسية لأبطال العمل الروائى ، تعين على الناقد أن يسأل نفسه عن علة هذا التناقض الناصع بدلا من أن يقتصر على تسجيله ، أو على وصف الأديب الروائى بأنه متشائم أو محافظ الخ تلك «الأحكام» التى لا تلقى ضوءا يفيد المبدع أو المتلقى فى معرفة الأسباب التى أدت إلى هذه النتيجة ..

ولعل من يقرأ الأعمال الروائية لأديبنا الكبير نجيب محفوظ لا يلبث أن يسأل نفسه : قيم هذا البناء المحكم لعالم روائى ناضر بكل

هذه الحيوية التي تقابل من منطلق رؤيتها الفنية عالم المجتمع المصرى فى القرن العشرين ، اذا كانت هذه الرؤية نفسها تقضى فى النهاية إلى انعدام الأمل فى مستقبل يتجاوز أزمة الماضى والحاضر؟

لا شك أن نجيب محفوظ سوف يكون أول من ينكر علينا أن نلصق به مثل هذا الادعاء ، وأنه سوف يدل على خطأ ما ذهبنا اليه من النهاية التى أفضت اليها الثلاثية نفسها . ألم تكن هى الدعوة إلى «الثورة الدائمة» على لسان كمال عبد الجواد فى الثلاثية (ص ٣٩٢) ؟ فكيف يجوز لنا أن ندعى أن الثورة التى لا انقراض لها لا تبحث عن مستقبل أفضل من الماضى والحاضر ؟ الاجابة على ذلك أن هذه الثورة تضيق فى الأعماق النفسية للبطل بدلا من أن تتجسد فى ثورة على العلاقات الاجتماعية التى تحكم عبد الجواد نفسه و من تلاحه من أجيال تمثل مشارب وتيارات متناقضة. ولكن الثلاثية التى نجحت فى أن تكشف لنا عن التناقض الذى أدى إلى خلخلة سلطة الأب المتسيد هى نفسها التى انتهت إلى تحويل الصراع الاجتماعى بين اختيارات متناقضة يمثلها أحمد شوكت وعبد المنعم إلى ثورة نفسية تصهر النقيضين فى وحدة تعبر عن الموقف الأيديولوجى الدفين لكمال عبد الجواد ولو بدت فى صورة «شهادة» يقدمها كمال لآخر كلمات أحمد شوكت .. أو بعبارة أكثر تجريداً نستطيع أن نشخص المحور الذى انتهى بالثلاثية إلى ما انتهت اليه إلى أنه رجح الثورة النفسية الذاتية كما تختلج فى أعماق الفرد على الثورة المجتمعية التى تتجاوز الفرد إلى نوعية علاقته بسواه من أفراد مجتمعه . ولاشك أن كلا من أيديولوجيات الخلاص كما يتمثلها كل من أطراف الصراع الاجتماعى لها بعد نفسى فى وعى و«أعماق» كل مؤمن بهذه الأفكار أو تلك ، ولكن

العلاقات الفعلية بين أطراف الصراع المجتمعي هي صاحبة الكلمة الأخيرة . فماذا لو انتهى الأمر في العالم الروائي إلى عكس ذلك كما هو الحال في الثلاثية على سبيل المثال ؟ وهل يجوز لنا أن نبرر ذلك بأن نقول أن للعالم الروائي ما يميزه عن العالم المجتمعي ، أو أن الرواية كما نشأت في الغرب جنس ملحى يدور حول البطل الفرد الخ تلك الأقوال العامة التي تبدو وكأنها تصلح لتفسير كل شىء ، وإن عجزت عن أن تفسر شيئاً ؟.

أوليس من الأجدى للناقد أن ينظر إلى تلك التقنية التي شيد بها المؤلف عالمه الروائي ، وكيف افضت به إلى ترجيح كفة الذاتية النفسية على كفة العلاقة الاجتماعية بين الذوات في الوقوف من التاريخ في غلالة فنية ؟ وهل قصد الكاتب إلى ذلك عن منطلق فلسفى معرفى أم أنه من الأرجح أنه انزلق إلى هذه النهاية لتمثله وتبنيه تقنية فنية في صنع الرواية نهضت في الأصل على نظرية في المعرفة ترجح كفة «الارادة الذاتية» للفرد على العوامل المجتمعية التي تتجاوز حدود الأفراد وما يبتغون أو يتطلعون اليه ، ومن ثم كان البادئ أن هذا التبنى لتلك التقنية المستعارة ، عن هضم وتمثل لا جدال فيه ، قد أغفل لدى المتبنى لها أن هذه التقنية الروائية ليست مجرد تقنية روائية ، وأنها موقفاً مجتمعياً في صيغة تقنية روائية . وأن ما يحدد شكل هذه التقنية هو نظرية المعرفة التي دعمتها بالوعى اللازم لصياغتها على هذا النحو . وأنه لو تبدلت نظرية المعرفة أو اختلفت لتعين على تقنية الروائي أن تختلف بدورها ، وأن في اختلافها هذا موقفاً مجتمعياً يتحدد من خلال تشكيل المبدع «لتراث» التقنيات الروائية .

وقد يتصور الأديب الروائي عكس ما نذهب اليه . فنجيب محفوظ عبر في غير مرة عن تصوره بأن تقنية العمل الأدبى ، لا سيما

الروائي ، حيادية وعالمية^(١) ، أو أنه استعار من «توماس مان» طريقته الموضوعية في السرد الروائي (انظر الحديث الذي أدلى به إلى المرحوم ناجي نجيب ونشر في مجلة «فكر وفن» ثم في «المكتبة الثقافية» عن الهيئة العامة للكتاب تحت عنوان : «رواية الأجيال بين توماس مان ونجيب محفوظ» ص ٦٦) ، أو أن الأديب الروائي ليس بحاجة إلى نظرية عامة للمعرفة بمعناها الفلسفي ، وأنه يكفيه أنه يتشرب بالسليقة قيم المجتمع الذي نشأ وترعرع فيه لا سيما وإنها تنعكس «بطبيعتها» في عمله الروائي (انظر اجابة نجيب محفوظ على محاوره كاتب هذه السطور له كما نشرت في صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٩٠/١/٢٩ ، ص ٨) ، ولكن ذلك كله لايجوز لنا أن نركن اليه .. كما فعل ويفعل بعض «النقاد» - لنقف على الحيل الحقيقية التي أدت بتشكيل العالم الروائي على هذا النحو ، ولو لم يفصح عنها المبدع ذاته ، بل ولو لم يكن هو نفسه واعيا بها .. ولا يعني ذلك على أية حال أن نغفل عن عمد ، أو أن نستبعد تماما وعي الأديب فيما يتعلق بحيل ابداعه الروائي ، وان تعين علينا أن نقابل ما يقول بما أنتج ، وأن نتابع الجذور المجتمعية للنظرية المعرفية التي شكلت الأساس الذي نهضت عليه حيل وتقنيات العمل الروائي الذي تأثر به وان نشأت على أرضية مجتمعية مختلفة في الأصل .

(١) انظر التحقيق الصحفي الذي أجرى مع الأستاذ نجيب محفوظ ونشر في صحيفة «فكر وثقافة» بأهرام الجمعة الصادر في ١٩٨٩/١١/٣ ، ص ١٢ . يقول الأستاذ نجيب في هذا التحقيق : «... أما بالنسبة للتكبيك فهو شيء عالٍ .. والتكبيك الذي كتبت به الأعمال الفنية منذ الاغريق وحتى الآن لا يزيد على سبعة أو ثمانية أشكال كتبت بها الأعمال الدرامية (...) وأنا لا أحرص على التعبير (الشكل) ، قدر حرصى على الاتصال .. وأنا يهمنى أن أوصل فكرتى بأى شكل ...» .

ولعله من الواضح أن هنالك تماثلاً واضحاً في بناء الرواية ، وبخاصة رواية الأجيال ، بين «بودنبروكس» توماس مان ، وثلاثية نجيب محفوظ . وقد اعترف أديبنا الكبير بتأثره بتوماس مان في روايته المذكورة في غير مناسبة^(١) ، ولا تثريب عليه في ذلك ، بل أن تصريحه بذلك مدعاة لمزيد من الإعجاب بما آل إليه صرحه الروائي في الثلاثية . ولكن ما تحمله الحيل البنائية أو قل تقنيات رواية آل «بودنبروكس» من رؤية للعالم تؤكد على الأعماق السيكلوجية في مقابل التحولات المجتمعية هي التي - في رأينا - تركت بصماتها بصورة جلية على تشكيل العالم الروائي في ثلاثية نجيب محفوظ ، وهي التي انتقلت في النهاية في لبوس الثلاثية إلى القارئ العربي ، هذه الحيل التي شكل بها توماس مان روايته «بودنبروكس» من مفارقة ومقابلة لنسيج متماسك على مستوى الوعي متداع على مستوى اللاوعي ، ثم لا يلبث أن يتوارى تماماً أمام صعود القيم الفنية (الموسيقية في «بودنبروكس») كتعويض ضمنى عن زعزعة الكيان التجارى للأسرة ، انما تنهض على مفهوم «الارادة» في فلسفة نيتشه ، وهي الارادة الموجهة نحو موضوع خارجى بالنسبة للذات . وغنى عن البيان أن هذه الفلسفة الرومانسية المحافظة كانت تفصح عن موقف ضمنى بازاء التحولات الاجتماعية التي اجتاحت أوروبا في القرن الماضى . أما أديبنا الكبير نجيب محفوظ فالواضح أنه حين قرأ «بودنبروكس» ، وتأمل حيلها الروائية وطريقة سردها ، لم يدر بخلده أن هذه الطريقة ليست بمستقلة عن الأرضية الفلسفية المعرفية التي ذكرناها ، وأنه حين تمثل تلك الطريقة الفنية في صنع الرواية قد تبنى معها - عن غير وعى كامل - أرضيتها

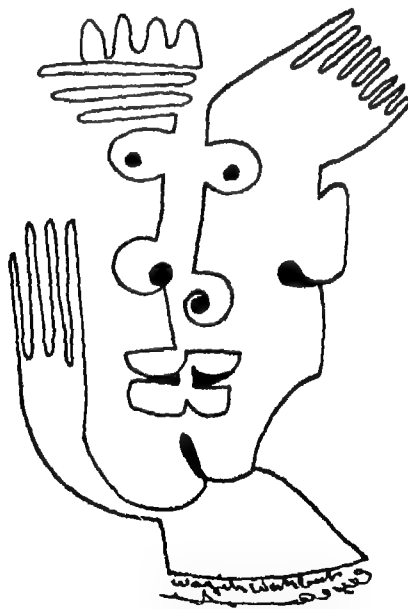
(١) لدى كاتب هذه السطور رسالة خطية من الاستاذ نجيب محفوظ بتاريخ ١٩٧٥/٢/٢ ينص فيها على أنه قرأ «بودنبروكس» لتوماس مان قبل أن يشرع في كتابة الثلاثية .

المعرفية المعارضة للتحويل التاريخي مستعيضة عنه بالنكوص إلى أغوار النفس عند البطل الفرد ..

ونحن نرجو ألا يتصور أحد أننا «نتصور» أن انتاج الرواية ترجمة لأفكار فلسفية في صورة فنية ، أو أن الأديب الجيد لا يمكن أن يكون كذلك ان لم يكن له نظرية عامة في المعرفة بالمعنى الفلسفى لهذه العبارة ، فما أكثر الادباء الكبار الذين لم تكن لهم نظرية عامة في المعرفة ، أو لم يكونوا على وعى بأهميتها ، أو الذين يرفضون أن يكون لهم نظرية في المعرفة أصلا ، وأن كان هذا الموقف الأخير في حد ذاته تعبيراً غير مباشر عن نظرية محددة في المعرفة ، هي النظرية الوضعية التي ترتكن إلى تجربة الأديب المباشرة بآزاء «ما هو كائن» في المستوى الجزئى الفردى للتجربة (انظر في هذا الصدد اجابة «كلود سيمون» - نوبل ١٩٨٥ - على محاورتي له في معرض القاهرة للكتاب لعام ١٩٩٠ ، والتي نشرت في صحيفة الاهرام القاهرية بتاريخ ١٩٩٠/١/٢٩ ، ص ٨) . ولكن ما أريد أن ألفت أنظار الأدباء والنقاد إليه على حد سواء هو أن انتاج الأدب وتلقيه يرتفع إلى مستوى أرقى وأنضج ان كانت له نظرية عامة في المعرفة لا يختزل العمل الابداعى بطبيعة الحال اليها، وانما يثرى منطلقاتها العامة من خلال استكشاف أكثر وعيا للحيل التشكيلية في العمل الابداعى . وحين أقول هنا «أكثر وعيا» أعنى على وجه التحديد استعصاء الانتاج الأدبى على أن يكون صاحبه «واعيا» به تماما ، ولكنه يصبح أكثر وعيا بآلياته وما تقضى اليه اذا ما كانت لديه «بوصلة» أو «اسطرلاب» نظرى نطلق عليه النظرية العامة للمعرفة . هي إذاً علاقة توتر وتفاعل متبادل بين العام المجرد عن اجتهادات مسبقة والخاص المتعلق بتجربة حية معاشة بصورة «مباشرة» . ويدهى أن هذا الشئ الخاص الذى نسميه العمل الأدبى سابق فى حيويته وزخم عالمه على التنظير

العام ليس للأدب وحده ، وإنما للمعرفة الانسانية بأكملها . ولكن وعيه بالبعد العام لتجربته الخاصة يجعله أكثر قدرة على تشكيلها في العمل الأدبي ، بل يجعل الأديب نفسه أكثر وعيا بآليات ابداعه الأدبي ، بله وعيه بالبعد « العام » لما يتلقاه هو نفسه من الأعمال الأدبية التي ينتجها سواء من المبدعين . وهكذا يصبح « تأثره » بالحيل والحلول أو التقنيات الفنية لسواء من الأدباء الكبار تأثرا واعيا ، أو قل أكثر وعيا مما لو افترضنا إلى نظرية عامة في المعرفة .

هي إنذار دعوة أوجهها إلى مبدعينا الأدباء في الوطن العربي قاطبة ، وهي في نقدها البناء للعمل الابداعي الكبير الذي قدمه لنا وللعالم كله أديبنا الكبير الاستاذ نجيب محفوظ ، أطال لنا الله في عمره المديد ، لا نبتغي الا أن نتعلم من نجيب كيف نصبح نجيبا أفضل ، ولعل هذا هو الحلم الكبير الذي يراود استاذنا نجيب محفوظ الذي نكن له كل الحب والتقدير ..



برخت فى إطاره الخاص (*)

عاد الاهتمام ببرخت فى صحافتنا الأدبية ، وإن كان بشكل لا يعود على ثقافتنا الوطنية بالنفع ولا على ثقافتنا العربية بالخير . وليس مرجع ذلك إلى برخت الذى ما زال إسهامه الثقافى عالمياً ، والذى يمكن لثقافتنا العربية الراهنة أن تغيد منه الكثير لدعم أبداعها الذاتى ، وإنما إلى الوسائط التى تلجأ إليها صحفنا الأدبية فى النقل عن برخت ، أو فى تقويم اسهاماته . فقد لجأت - على سبيل المثال - مجلة القاهرة ، حين كانت تصدر أسبوعية ، فى عديدين متتاليين لها ^(١) الى عرض كتاب صدر باللغة الإنجليزية لـ «مارتن اسلن » يحمل عنوان : « برخت .. والمفاضلة بين الشرور » Choice of Evils ، وهو لكاتب إنجليزى من أصل مجرى يقول فيه كلمته فى ذلك الأديب العالمى ، وهى كلمه تشوبها نقائص عديدة ، فضلاً عن أن صدور هذا الكتاب بالانجليزية فى عام ١٩٥٩ يعد سبباً كافياً لعدم عرضه فى عام ١٩٨٥ ، لا سيما أن تراكم الدراسات عن برتولت برخت بعد تاريخ صدور كتاب «إسلن » يقلل من أهميته ، ومن ثم لا يبرر أضاعة الوقت والجهد فى مناقشته بله عرضه أصلاً .. أما الكتاب الثانى الذى يستحق أن يُناقش فهو لـ « جون ويلت » الكاتب الإنجليزى الليبرالى ، وعنوانه : «برخت فى إطاره الصحيح » . صدر هذا الكتاب فى لندن عام ١٩٨٤ ، وعرضه فى مجلة « الدوحة » - قبل ان تحتجب - مراسلها فى العاصمة البريطانية ، وذلك فى عددها الصادر فى يناير عام ١٩٨٥ ، ولكن مجلة « الدوحة » أثبتت إلا أن تختار عنواناً «مشوقاً » للعرض المذكور فنشرته تحت المانشيت التالى: « حول النفاق والازدواجية فى حياة فنان كبير » . والمقصود بالفنان الكبير هنا هو - بالطبع - «برتولت

(*) نشر فى المصور بتاريخ ١٩٨٧/٣/٦

(١) صادران بتاريخ ١٩٨٥/٥/٢٨ و ١٩٨٥/٦/٤ .

برخت» . يقول مراسل «الدوحة» في لندن وهو يعرض كتاب «جون ويلت» ، أن «برخت» وجد أن عليه أن يستخدم كل أسلحة النفاق والازدواجية ليستمر ويبقى على حقيقة الفن الخالص . « وفي الحقيقة (كذا) فقد نال منه قسطاً من هذه الازدواجية (ذلك الذي يؤيد فيه الديكتاتور ستالين) ولا يحاول مؤلف الكتاب - ويلت - إنكار ذلك ، وإن كان يحاول إقناع القارئ بأن ذلك كان محتتم الحدوث^(١) . ثم يمضى مراسل «الدوحة» في عرضه لهذا الكتاب ليقدّم فصلاً منه بعنوان «قضية أودين» ، يعالج فيه علاقة برخت بالاديب الإنجليزي «أودين» ، فيقول ان «أودين» أعجب بشعر برخت لكنه كان يمقته شخصياً» . « لم يكن أودين ليكشف نواحي من سوء تصرف برخت لأنه كان يعتبر ذلك تصرفاً غير لائق «بجنتلمان» ، لكن براهين عديدة قدمها «ويلت» نفسه في الكتاب (والحديث هنا لمراسل الدوحة) تدل على أن برخت لم يكن «جنتلمان» . لكن اذا كان تصرف «الجنتلمان» جزءاً من شخصية «أودين» فلا بد انها صفة يعلق هو بالذات عليها أهمية خاصة وبالتالي فإنه لم يكن يقر برخت على تصرفه^(٢) . ثم يختتم مراسل «الدوحة» عرضه للكتاب بالفقرة التالية : « واضح ان ملف برخت لم يقفل بعد (. . .) وأن كتاباته ذاتها - التي تتضمن أشعاراً ومسرحيات عظيمة - تستدعى الحكم عليها بمعيار مختلف تماماً عما نحكم به على الشخص ذاته»^(٣) .

هنا ينتهى كلام المراسل لنبدأن نحن في مناقشته . يتعين علينا أن نقرأ هذا العرض بما يحمله من عنوان لافت للأنظار (حول النفاق والازدواجية في حياة فنان كبير) قراءة عربية أولاً، إذ أنه إذا كان

(١) ص ١٢٢ من عدد الدوحة المذكور في المتن .

(٢) المرجع نفسه ص ١٢٣ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

برخت ، وهو الذى اعترف به الكتاب البريطانيون أنفسهم - على الرغم من خلافاتهم معه حتى النخاع - شكسبيراً «للقرن العشرين» ، إذا كان برخت هذا منافقاً وازدواجياً ، فلماذا لا نغفر لكتابنا العرب - ولصغارهم وناشئهم قبل كبارهم - مرض «النفاق» والازدواجية؟ ذلك إن لم تكن هناك دعوة ضمنية « للتحلى » بهاتين الصفتين ما دامت من شيمة كبار الكتاب العالمين ؟!

لست أعتقد أن ذلك يمت لبرخت بأية صلة ، فهو لم يمدح «ستالين» - مثلاً - وهو فى عز سطوته وجبروته ، وإنما دعاه آنذاك « قاطرة (الاشتراكية) التى تفرمل » ، وصحيح أن برخت لم يكن «جنتلمان» بالمفهوم الانجليزى النمطى ، إذ كان على سبيل المثال لا يرد على ما يرد إليه من خطابات وهو فى المهجر (أمريكا) ، كما كان يقطع المكالمات التليفونية فى وسطها حينما يجد أن المتحدث على الخط الآخر لا يقول إلا لغواً ، وهو ما حدث أثناء استقباله لمكالمة تليفونية جاعته وهو فى مسرح « البرلينر انسامبل » ، الذى انشأه فى برلين الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية بعد عودته من المهجر ، وكان المتحدث إليه سكرتير اتحاد الكتاب الالمان يحذره من ثورة «الغوغاء» فى شوارع برلين الشرقية أثناء انتفاضة السابع عشر من يونيو الشهيرة ، عندئذ قطع المكالمات ووضع السماعة أثناء الحديث الحماسى «المحذر» لسكرتير اتحاد الكتاب ، والتفت الى تلامذته ومعاونيه معلقاً : «ها هو كاتب ألماني يستعد للقاء قرائه !» . حقاً لم يكن «برخت» « جنتلمان » نمطياً ، ولكنه وضع فى المقابل مفهومها أرفع وأعمق بكثير يتسم بالخاصية المتميزة لفكره الجدلى شديد التعقيد ، وأما هذا المفهوم فيمكن ترجمته إلى العربية حرفياً «بالمؤانسة» Freundlichkeit وإن كانت هذه الترجمة لا تفى إطلاقاً بالأبعاد الثقافية التى يحملها الأصل ، إذ ان «برخت» لا يقصد «بالمؤانسة» مجرد الاحتفاء بالآخرين حفاظاً على شكليات الطقس الإحتفالى ، وإلا كان لا يختلف فى ذلك عن مفهوم

«الچنلتمان» الإنجليزي الصوري ، وإنما كان يعنى بالمؤانسة
 الاهتمام النقدي بما يصدر عن الآخرين من فكر وسلوك... فهي
 إذن «مؤانسة نافعة». ولبرخت مفهوم آخر لصيق بمفهوم «المؤانسة»
 وهو «النفع» ، إذ أن كل سلوك نقدي هو بالضرورة سلوك نافع لأنه
 يخدم التطور والتقدم .. ويحقق عملية «التعلم» المستمرة .. كاسكًا
 الأوهام ويعرّي الأضنام مهما بلغ «جبروتها» الذي هو في الحقيقة
 مجرد الوجه الآخر لضعفها وتهافتها وتمسكها بالشكليات .. ورغم
 التعقيد الشديد الذي اتسمت به كتابات برخت بالألمانية وعروضه
 المسرحية التي قدمتها فرقة (البرلينر انسامبل) فلم يكن ذلك
 التعقيد مقصودًا لذاته وإنما كانت له ضرورة موضوعية وقصد بعيد
 المغزى. فقد اختلفت مع «جون ويلت» عام ١٩٧٤ حينما أراد ان ينتقد
 «برخت» لأنه يلوى عنق الحقيقة بشكل يجعلها متعسرة على الفهم
 لأول وهلة وهو يقدمها الى الناس بأسلوبه الجدلي الشديد
 الدينامية.. فقد تساءل «ويلت» آنذاك على طريقة البريطانيين -
 وما الداعي الى العرض المعقد للأفكار إذا كان يمكن تقديمها بشكل
 «واضح ميسر»؟ ولابد هنا من الإشارة إلى الخلفية العامة التي كان
 ينطلق منها «ويلت» في نقده ، ذلك ان المفكرين الألمان - سواء
 المحافظون منهم من أمثال «هوسرل» و « هايدجر » أو التقدميون من
 أمثال «برخت» و « بنيامين » - تتسم كتاباتهم بالتعقيد البالغ بعكس
 ما تتسم به عامة الكتابات الانجليزية من « وضوح وسلاسة »
 حتى أنها جعلت من انجلترا موطنًا للوضعية اللغوية والفلسفية
 الجديدة (فتجنشتاين) بعد أفول حلقة الوضعيين الجدد في فيينا) .
 عندئذ كان على أن أرد على «ويلت» بأن أسلوب برخت المعقد لم
 يكن طقسًا ولا «أسلية» في شيء .. وإنما كانت له ضرورة تعكس
 اهتمام برخت بتقديم التاريخ « من أسفل » أى ، من موقع عامة
 الناس البسطاء... فتحقيق أبسط الحقوق المنطقية لهؤلاء المنتجين

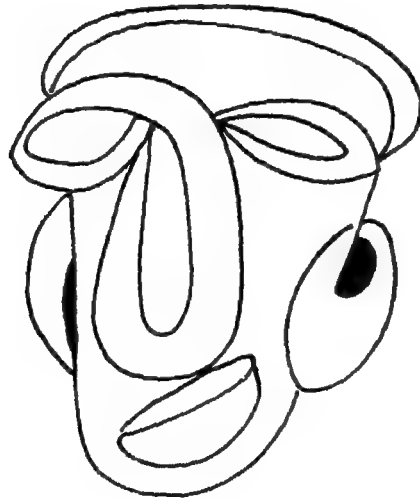
من عامة الشعب أصبحت عملية تاريخية فى غاية التعقيد . ومن ثم فاستخدام الأنوار الإشارية اللغوية للكشف عنها ليست مجرد عملية وضعية صورية أى خارجية ، وإنما لابد للمعالجة اللغوية والمسرحية هنا ان تكشف عن الأبعاد التاريخية الفعلية التى يمكن ان تموهها مقولات ومفاهيم المنطق الصورى «الواضح» . فحينما يقف على خشبة المسرح فاشيان ، أحدهما ينتمى للطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والثانى عامل منتج ، فان «برخت» يكشف من خلال إخراجة للعمل المسرحى البعد الاجتماعى - الاقتصادى لكل من هذين الفاشيين ، أى عن التناقض التاريخى الموضوعى بينهما على الرغم من « وحدة الايديولوجية » . وهذا هو مايفضى بنا الى مفهوم الـ «جستوس» Gestus فى مسرح برخت (١) .. فعندما امتنع الفلاحون الألمان عن تسلم أراضي الإقطاعيين السابقين بعد أن نزعَت الدولة ملكيتهم عنها على إثر التحول الاشتراكى (لأنها فى تصور الفلاحين الألمان ملكية الإقطاعى وليست ملكيتهم) ذهب إليهم «برخت» ليعرض لهم بفرقة من فوق خشبة المسرح وبطريقته الجدلية كيف انتزع الإقطاعيون - فى الأصل - ملكية الأرض من الفلاحين لتعود الآن الى من يزرعها بعد قرون طويلة من القهر ومن إخماد ثورات الفلاحين .. فأشدد الأمور « بساطة ووضوحاً » جعلها التاريخ البشرى ، أوباً لأخرى التاريخ البربرى لما قبل الإنسانية ، مفرطة فى التعقيد ، ليس فقط على مستوى العلاقات الاجتماعية الموضوعية وإنما بالمثل على مستوى الافكار والايديولوجيات

(١) يصعب ترجمة هذا المفهوم الى العربية اذ يستخدم كما هو فى مختلف اللغات الاربوية - كالإنجليزية والفرنسية - رغم أصله الألماني . ويقصد به برخت فى تقنياته المسرحية والادبية عملية تعرية الاشكال الايديولوجية التى تدرج اللغة « المشتركة » تحتها ، بالكشف عن الانتماء الاجتماعى الطبقي الحقيقى لكل من مرددى مقولات تلك « اللغة المشتركة » . فالممثل البرختى عندما يلعب على المسرح دور عامل «يعتق» الافكار الفاشية لأصحاب وسائل الإنتاج الرأسمالية ، يكشف بطريقة عرضه سلوك العامل وهو يتشدق بتلك الافكار ، عن انتمائه الى الطبقة المجردة تماماً من ملكية وسائل الإنتاج ..

السائدة لدى عامة الناس حول هذه العلاقات . ولما كانت اللغة ، ولا سيما لغة المسرح ، وسيلة هامة فى عملية إنتاج الدلالة الإشارية فى المستوى الأيديولوجى ، وهو ما دعا «مانفريد فكفرت» Man-fred Weckwerth ، ، اهم تلامذه برخت وخليفته فى ادارة فرقة «البرلينز انسامبل» ، إلى ان يولى علم الاشارة «السيمبولوجيا» إهتماما خاصا فى دراساته التى صدرت خلال السبعينيات بالالمانية ، ككتابه «المسرح والعلم» (١٩٧٤) ، فإن «تكنيك» برخت اللغوى والمسرحى يسعى الى تعرية المتناقضات التاريخية التى تسعى الأيديولوجيات المهيمنة على أدمغة الناس الى طمسها بالوسائل الشكلية الصورية . وحتى تؤتى هذه العملية الكشفية ثمارها التحريرية، فقد كان برخت من خلال طريقة عرضه يحرص على مشاركة المتلقى مشاركة نقدية واعية ، وهو ما لا يتأتى بتيسير عملية الاكتشاف عليه (فضلا عن تناقض ذلك التيسير مع التراث الهائل من التعقيد الذى صنعه تاريخ البشر لابطس حقوق الانسان). وفى ذلك يقول برخت : «كى أفهم بشكل اوضح فإنى اعبر عن نفسى بشكل اقل وضوحا» . وفى معرض مقاومته للطفان المتمثل فى «النظم» الاجتماعية السائدة كتب برخت نصه الشهير: «خمس صعوبات تعترض كتابة الحقيقة» .

يقول برخت فى هذا النص الذى يعد بمثابة البرنامج الادبى للمفكر الكبير : «من أراد فى يومنا هذا أن يكافح الكذب والجهل ويكتب الحقيقة كان عليه أن يتغلب على الأقل على صعوبات خمس: أن يكون شجاعا حتى يكتب الحقيقة رغم أنها تُطمِر وتُقمع فى كل مكان ، وأن يكون واعيا ذكيا حتى يتعرف على الحقيقة رغم أنها مُحجبة فى كل وادٍ ، وأن يعرف كيف يجعلها صالحة للاستخدام كسلاح ، وأن يكون له نفاذ البصيرة فيمن يختارهم لتصبح فعالة فى أيديهم ، وأن يتمتع بحسن الحيلة ليتمكن من نشرها بين هؤلاء»..(ترجمتى عن الأصل الألمانى) .

أما هؤلاء الذين يعنون برخت ويعنيهم ، فهم الذين من أجلهم
 كتب يقول : «إذا ما تحطمت الانسانية تلاشى الفن ، أما رصف
 الكلمات المليحة فليس من الفن فى شيء . كيف للفن ان يحرك
 الناس ، إن لم تحركه مصائر الناس ، ولئن تحجرت مشاعرى أمام
 معاناة الناس فكيف تتفتح مشاعرهم لكلماتى ؟ وإن لم أسع إلى أن
 أجد مخرجاً لهم من معاناتهم ، فكيف لهم أن يجدوا الطريق إلى
 كلماتى ؟» (ترجمتى عن الألمانية) .
 لا . لم يكن «برخت» ابداً «منافقاً» ولا «ازواجياً» ، إنما كان
 يرفض نمطية أشباه المفكرين ، وانتهازية «المنطقة» المدافعين
 بحرارة عن «وضوح» الأوضاع الصورية .. وبعضهم يرفع شارة
 «التقدم» !!



الباب الثالث

العرب والعالم

حول مؤتمر « دور مصر فى الإبداع الفلسفى » : التراث من أجل المستقبل (*)

عالم مؤتمـر «الجمعية الفلسفية المصرية» الذى عقد بجامعة القاهرة فى شهر يوليو من عام ١٩٩٠ «لوراإبداع الفلسفى» ابتداء من رسالات التوحيد فى وادى النيل ، وعبوراً بتراث العلم عند ابن النفيس حتى بلغ العصر الحديث باشكاليات فلسفة العلوم والفنون والآداب المصرية فيه . وفى الوقت الذى قدمت فيه دراسات يغلب عليها الطابع التاريخى المسحى لديانات التوحيد على أرض مصر ، لم تناقش بصورة متعمقة نظريات التوحيد الشائعة عالمياً ، سواء كانت تلك التى طرحها فرويد فى كتابه «موسى و التوحيد» من مدخل التحليل النفسى ، أو تلك التى تبناها أنور عبد الملك فى ثنائيا رسالته لادكتورة الدولة بالسربون ، والتى تعتمد على بعض التفسيرات المادية التاريخية لظاهرة التوحيد على أرض مصر صدوراً عن ضرورات الرى النهري الصناعى ، وكيف أدت هذه الضرورة الدنيوية الى تشكيل وصياغة أولى أديان التوحيد على أرض مصر القديمة .

الحقيقة اننا كم تمنينا ألا يكون هذا المؤتمر مجرد عرض لإبداع الأفكار على أرض مصر ، وإنما أن يكون له هو نفسه إبداعه المتميز فى تفسير هذا الإبداع انطلاقاً من أرضيته المجتمعية الثقافية ، ومن ثم اختلافاً و تمايزاً عن تنظيرات الغير حول تراثنا الإبداعى . ولعل ذلك ما حاوله بصورة غير مباشرة ، وبالنسبة لمرحلة لاحقة من تاريخنا الإبداعى ، الدكتور يوسف زيدان عندما عرض لنظرية ابن النفيس فى الدورة الدموية ، واكتشف من خلال

* نشر بصحيفة الاهرام بتاريخ ١٩٩٠/٨/٢٤

تحقيقه لنص ابن النفيس أنه لم يكتشف الدورة الدموية الصغرى وحسب ، كما ذهب الى ذلك من سبقه من مؤرخى العلم العربى (ماكس مايرهوف، الألمانى الجنسية ، و التطاوى و الراحل بول غليونجى المصرى) ، وإنما عرف ابن النفيس الدورة الدموية الكبرى كذلك . وهنا انبرت له الدكتوراة يمنى الخولى مدافعة بحرارة عن ضرورة النظر الى مستقبل العلوم لا النظر بعين مثالية إلى تراثنا العلمى لنعزى أنفسنا عما نحن عليه فى الوقت الراهن من انحسار للإبداع ، والحقيقة ان هذه الاشكالية تستحق أن تطرح فى رأى على مستوى أكثر من مؤتمر قومى واحد . **فهى مشكلة المشكلات فى تنمية إبداعنا فى كافة الفروع التخصصات ، و ليس فى العلوم وحدها .** ذلك أنى أعتقد - و الكلام هنا لكاتب هذه السطور - أننا نفتقر أشد الافتقار إلى معرفة علمية دقيقة بتراثنا العلمى حتى نستطيع أن نبدع لمستقبل أبنائنا فى هذا البلد ابداعاً علمياً متميزاً لا يعود علينا وحدنا بالخير ، و انما يمكن أن يتجاوز بالمثل أزمة الابداع عند من تعودنا أن ننقل عنهم انتاجهم العلمى دون أن نحاول أن نتعرف على اسسه الفلسفية بله أن نعيد النظر فيها ، ومن ثم نفككها ونعيد تشكيلها ليس انطلاقاً من نماذجها هى وإنما تأسيساً على أرضيتنا نحن - فما هى تلك الأرضية الفكرية الفلسفية التى تميز بها الابداع المصرى والعربى عن «الابداع» الغربى فى صورته المهيمنة على عالم اليوم ؟ الاجابة على هذا السؤال تفرض علينا أن نعود للدراسة المتأنية الدقيقة لتراث الإبداع العلمى فى بلادنا قبل أن صرنا ننقل «إبداعات» الغرب ويتوحد بها فى العصر الحديث بينما نحاول ان ننفى عن أسلافنا الباحثين أية سمة إبداعية يمكن أن نتسلح بها اليوم فى مواجهة عصرنا . وكأن لسان حالنا يقول : كيف لنا أن نتسلح بمكتشفات ابن النفيس و ابن الهيثم فى زمن الصواريخ و النورة الإلكترونية؟

ولكننا حين نطرح السؤال على هذا النحو لا نملك إلا أن نجيب عليه على نحو تلقى لا يلبث أن يعمق تبعيتنا للغير بدلا من أن يمنحنا القدرة على تنمية إبداعنا الذاتى . فالاجابة الضمنية على هذا السؤال هى أن «نستخدم» مخترعات الغرب (كالميكروفون مثلا) لاداعة و تثبيت معتقداتنا التراثية . وبذلك سوف نحافظ على علاقتنا التابعة لانتاج الغرب مهما تصورنا أنها ليست مجرد تبعية، وإنما خدمة للحفاظ على تراثنا . وهذا هو ما يقتل - فى رأى - قيمة التراث الحقيقية ، التراث الذى ما زال حياً فينا وإن لم نكتشفه بعد ، والذى نستطيع أن نقف عليه بصورة دقيقة من خلال ابداعات أسلافنا من أمثال ابن النفيس و ابن الهيثم . أليست هذه الابداعات هى التى استفاد بها الغرب ، بعد ترجمتها الى اللاتينية، و تعلم منها مبدأ التجريب فى العلوم الطبيعية ؟ ولكنه حين تأثر بها لم يكن مجرد امتداد لها وإنما غيرها انطلاقاً من تاريخه الاجتماعى الاقتصادى والثقافى المختلف . فبعد أن كانت مكتشفاتنا فى مجال العلوم الطبيعية معايشة لموضوع بحثها (الطبيعة) متألّفة و متناغمة معها ، صار الغرب مستعياً بمبدأ التجريب نفسه الذى تعلمه عن أسلافنا العرب ، مسخراً للطبيعة قاهراً وغازياً لها . وقد كانت أدواته الأساسية فى «غزوه» للطبيعة وتسلطه القاهر عليها هو التجريد الرياضى والتجريب المعلى الذى يبدو «محيدا» فى بحثه لقوانين الطبيعة . وكأن الانسان باعتباره أرقى ما فى الطبيعة يمكن أن يكون «محيداً» بإزائها .. ومن ثم بازاء ذاته ! حقا أن هذا التجريد الذى تباعد عن الانسان باعتباره مركزاً للطبيعة وصار منذ عصر النهضة الأوروبية متناميا فى قمع الطبيعة و قمع الانسان نفسه تحت راية التقدم التكنولوجى العلمى ، وباسم العقلانية الشكلية التى صارت تمثل منطق الحديث ، لم يكن فى نهاية المطاف إلا على حساب العقلانية

الحقيقية (الموضوعية) التي لا يوجد في إنتاجها ذلك التناقض
 المساوى بين الانسان عارفاً ومكتشفاً لقوانين الطبيعة ، و الطبيعة
 موضوعاً لتعرفه وكشفه . هذا التناقض الذى لا نجده في تراثنا
 العلمى المصرى والعربى ، ولا في تراث علوم القارات الثلاث
 (إفريقيا و آسيا وأمريكا الجنوبية) ، بغض النظر عما بلغته من
 نتائج تجووزت منذ عهد بعيد . وهذا هو - فى رأى - المنطلق
 والهوية الفلسفية التى يتعين علينا أن نعيها جيداً ونحن نستقبل ما
 أنتجته حضارة الغرب الحديثة ، فلا بد لنا أن نفككها ونعيد تشكيلها
 ابتداء من هذا المنطلق وتلك الأرضية التى تميزت بها ابداعات
 أسلافنا لا لنقف عندها وقوفاً مستحيلاً ، وإنما لنقف على فلسفتها
 حتى يكون لنا إسهامنا الابداعى المتميز من أجل مستقبل أبنائنا .

حسن فتحى فى سواجته إبليس العصر الحديث

عندما توفيت والدته « فلوير » - أديب فرنسا الكبير - وكان قد ناهز الخمسين من عمره ، بكى بحرقة وقال : مازلت صغيراً حتى أفقد أمى .. والحقيقة أن كل أديب فنان أو عالم باحث يحمل فى داخله أينما ذهب براءة طفولية تندهش وترتعش لما حولها .. وكان صاحبها مازال صغيراً تسرى فى نفسه تلك الرعشة التى نحس بها عندما تلج جديداً ، أو تتفتح أعيننا عليه..

وعندما رحل عنا حسن فتحى وقد ناهز من العمر التاسعة والثمانين أحسنا بنوع من اليتيم .. علي الرغم من أن شيخنا الطفل ببح صوته الخفيض ، ولم يستمع إليه منا إلا نفر جد قليل ، بل لم توصل أجهزة الاعلام (التوصيل) عندنا بعضاً مما تستحقه رسالة هذا الانسان الكبير إلينا .

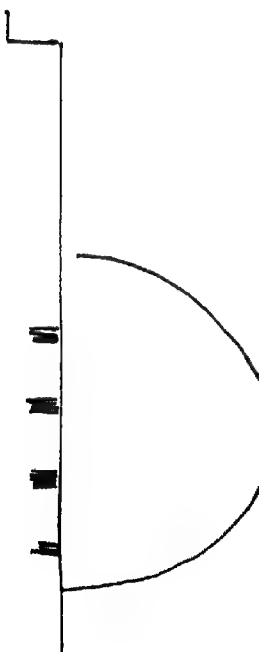
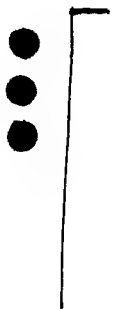
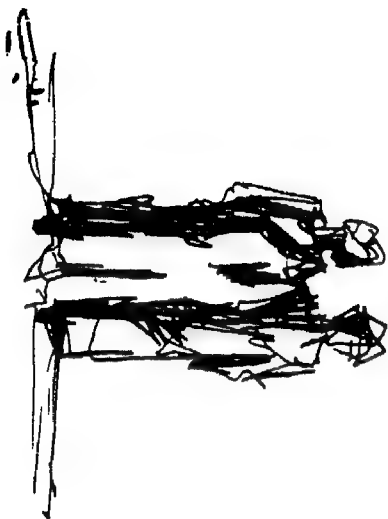
وحتى الآن يبدو لى أن رسالة حسن فتحى لم تصل بعد الى جمهورها الحقيقى.

لم يكن حسن فتحى مجرد معمارى مصرى نزين به صدر سترتنا القومية لنوهم أنفسنا اننا مازلنا بخير .. لم يكن ذلك بالتأكيد حين أرقه عذاب الفلاح المصرى وبؤسه ، فراح يبحث عن وسيلة عملية تقيية أفة البلهارسيا . ومالبث أن توصل الى إمكان طلاء جورب طويل العنق بمادة تمنع البلهارسيا من النفاذ منه إلى قدم الفلاح وراحته. وفى غمرة فرحته بإكتشافه ذهب الى القصر الملكى آنذاك - ليزف اليه النبأ ، فإذ بالبلاط يزجره على «فعلته»، ويتهمه بأنه شيوعى بلشفى . فقد كان القصر يتقاضى فى الأربعينات ثمانية ملايين من الجنيهات فى شكل عمولات على أدوية البلهارسيا المستوردة من الخارج .

كان حسن فتحى أستاذا للعمارة فى كلية الفنون الجميلة و بينما كان جل زملائه فى اقسام النحت و التصوير يتعلمون على «اساتذتهم» الأوربيين ، تتلمذ حسن فتحى فى خشوع على العمارة التى خلفتها ابداعات شعبنا على مر آلاف الاعوام..

وكما لا يمكن للفنان أو العالم أن يحافظ فى ذاته على براءة طفولته إلا إذا كان فناناً أو عالماً كبيراً حقاً ، فقد كان تمرس حسن فتحى بأرفع معارف وفنون العصر الحديث ، وتوغل فى كل التخصصات التى يحتاج اليها المعمارى العصرى على تشعبها من ديناميكا الهواء إلى علمى النفس والاجتماع ، ومن مواد البناء الى علمى البيئة و الموسيقى (كان حسن فتحى يدعو العمارة «موسيقى مجمدة» ، وكان هو نفسه عازفا للكمان يصاحب احيانا المصور الكبير بيكار فى العزف) ، هو الذى جعله قادرا على اكتشاف الجوهر العقلانى فى عمارتنا المصرية الأصيلة .. ولا سيما فى «عمارة» الفلاح المصرى .. ولم يفعل حسن فتحى أكثر من أن حاول أن يسلط الضوء على هذه القيمة الانسانية الكبرى المتجسدة فى عمارتنا الريفية . فإذا كان الملبس يدل على شخصية صاحبه ، فذلك شأن المسكن . وإذا كنا فقدنا لباسنا الاصلى ، وصرنا نتبرأ منه فى العصور الحديثة ، فقد كان فى تخلينا عن عمارتنا الأصيلة لنسكن العمارة الخرسانية «الدولة» مزيدا من التخلّى عن شخصيتنا الحضارية وخصوصيتنا التى تميزنا عن تلك الخرائب التجارية المستحدثة .

ومثلما أصبح معظم الأطباء المحدثين موزعين نشطاء لشركات صنع الدواء الباحثة عن تعظيم أرباحها على حساب صحة المرضى.. فقد صار الطبيب الحق شئ الذى يعزف عن أن يوصى المريض بتعاطى الدواء إلا إذا كان أعشاباً طبيعية أو مستخلصاً منها .. لا يكلفه الكثير ، ولا يترتب على تعاطيه آثار جانبية تحتاج



إلى دواء آخر لعلاجها .. كما تحتاج عمارة الخرسانة المستوردة إلى مبردات وسخانات صناعية.. هكذا وقف حسن فتحى فى وجه تيار مقاوى البناء الزاحفين مع الانحطاط التجارى السائد ، وقف فى وجه هذا التيار ليدافع عن حق الانسان المصرى فى أن يبنى بنفسه داره التى يسكن فيها ، ولا تكلفه شيئاً يذكر ، بل تضىء حياته بمنظومة القيم الانسانية الرفيعة التى تميز بها الانسان المصرى عبر تاريخه البعيد : قيم التضامن بين الجيران فى تشييد الوحدة السكنية لكل منهم بالتوالى ، والعقاب الأدبى الذى ينزلونه بمن يتخلى عن أداء هذا الواجب الجماعى ، بإعتباره «نذلاً» الخ هذا النظام القيمى الذى توارثناه عن أجدادنا ..

وفى مواجهة إكتساح القيم الدولية العصرية «قيم السوق العالمية» لشخصيتنا القومية الشامخة أشاح حسن فتحى بكل قواه رافضاً . وفى الوقت الذى تعمل فيه منظمة العمل الدولية نفسها على تدويل معايير البناء الغربية وترويجها ، ولا سيما فى العالم الثالث ، حتى يسهل إقتلاع المنتجين من جذورهم المجتمعية فى كل بقعة من بقاع العالم وحتى تتسيد عليهم آليات السوق العالمية وتقرهم فيهم انتماءهم الى خصوصيتهم الحضارية المتميزة ، فى هذا الوقت الذى يفيض بالتسطيح واللاانسانية المتخفية وراء العصرية والديمقراطية المزيفة ، وقف هذا الطفل فى براعته الكبيرة ، يرفل فى أعوامه التسعة والثمانين ، يدفع براحتيه عنا هذا الشيطان اللعين .. وما هو قد غادرنا وصار علينا أن نواصل مسيرته الشاقة..

هل يمكن إختيار « عاصمة ثقافية » بالتناوب للعالم العربى ؟*

اختيرت «دبلن» ، عاصمة جمهورية ايرلنده ، عاصمة ثقافية لاوروپا فى عام ١٩٩١ ، وكانت «جلاسجو» عاصمة ثقافية لاوروپا فى عام ١٩٩٠ ، وبرلين فى العام الذى قبله .. أما مدريد فسيأتى عليها الدور فى عام ١٩٩٢ ، وهكذا . والهدف من هذه السياسة الثقافية الحصيفة هو الانتفاع بالثقافة لتحقيق التقارب بين الشعوب الاوربية المختلفة . قد يقول قائل : ولم التقارب بين الشعوب الاوربية وقد انتظمت معظم دولها فى سوق موحدة وسوف لا تلبث أن تعلن وحدتها النقدية قريباً^(١)

الرد على ذلك أن هناك تناقضات واختلافات مازالت قائمة وفاعلة بين مختلف الشعوب و الدول الأوروبية ، ليس فقط على مستوى المصالح الاقتصادية والسياسية ، وإنما أيضا فى تصوراتها ومواقفها بل تحيزاتها وصورها بإزاء بعضها البعض ، حتى أن ذلك يدخل فى مجال التأريخ للآداب القومية فى كل من المجتمعات الأوروبية . فما زال مؤرخو الأدب الفرنسى مثلاً لا يتقبلون ما يعتبره المؤرخون الألمان «كلاسيكياً» أو «رومانسياً» فى أدبهم القومى . ومن أجل تلك التناقضات نشأت الحاجة إلى تذليلها فى فرع هام من فروع الدراسات الأدبية المقارنة فى الغرب ، وهو فرع «التحقيب» للآداب الأوروبية Periodization . إذن فالسائد فى الغرب ، الذى يبدو متحداً ، هو الاختلاف والتناقض . ومن أجل ذلك صاروا يهتمون هناك بالاستعانة بالثقافة و الأدب والفن لتذليل هذه التناقضات ، ومن ذلك إقامة عاصمة ثقافية لاوروپا بالتناوب فى كل

* نشر فى صحيفة الامرام بتاريخ ١٩٩١/٧/٥ .

(١) وحد النقد الأوربى بالفعل فى عام ١٩٩٢ .

عام حتى يتقارب الاوربيون ويقل التناحر بينهم .. ليست هذه سياسة ثقافية حصيفة ؟

ان نظرة منا الى العالم العربى بما يسوده من تشردم وتناقضات فى شتى المجالات ، وفى مقدمتها المصالح الاقتصادية والسياسية ، تجعلنا نتمنى أن يكون لنا مشروع عاصمة ثقافية للعالم العربى تنتخب بالتناوب فى كل عام . فلتكن القاهرة مرة وتونس فى العام الذى يليه ، ودمشق فى عام ثالث ، والرباط فى العام الرابع الخ ، وأن ترصد الجامعة العربية ميزانية لاحتفالات كل من تلك العواصم الثقافية للعالم العربى تضاف إلى ما ينفقه البلد المضيف لتتجمع فى عاصمته طليعة المثقفين والأدباء والمبدعين فى العالم العربى . ولتقام إلى جانب الندوات الشعرية والأدبية والعروض الفنية والمسرحية حلقات بحثية لدراسة الاختلافات الموضوعية بين مختلف الأمصار العربية ، وكيف يمكن الاستفادة منها فى شحذ الاهتمام والتجاذب المتبادل بين الشعوب والأقطار العربية بدلاً من أن تكون مصدراً للتباعد أو التناقض .. هذا على الصعيد الثقافى . أما على الأصعدة الاقتصادية والسياسية ، وهى التى تزداد فيها حدة التناقضات حتى درجة التقاتل .. فلا شك أن التقارب الثقافى بين الشعوب العربية على نحو ديمقراطى يكسر محاولة هيمنة أى من البلاد العربية على الأخرى وسيكون تمهيداً للحد من تفاقم الخلافات السياسية والتناقضات الاقتصادية بين الدول العربية ..

انه اقتراح أتقدم به الى الجامعة العربية لتتخذ فى امكان تحقيقه لاسيما وأنها مقبلة على مهام جديدة لابد أن تجد لها حلولاً غير تقليدية..

علاقات العرب الحضارية بعاصمة أوروبا الثقافية

مما تجزعه له النفس حقاً ، أن الكثير من المثقفين العرب أنفسهم لا يكد أن يعرف شيئاً عن جمهورية أيرلنده ، اللهم إلا تلك الأخبار المبتورة التي تذيعها وسائل الإعلام (أى إعلام ١٩) عن وكالات الأنباء الغربية حول الصراعات فى شمال تلك الجزيرة ، والعنف الدموى الذى تلجأ إليه جماعة الـ (IRA) لتوحيد الجزيرة بالقوة وطرد بقايا الحكم الإنجليزى من شطرها الشمالى ، وجماعة العنف المقابل لذلك هناك ، وهى تسعى بدورها إلى استخدام الإرهاب والتخريب للإبقاء على الحكم البريطانى فى محافظة (ألستر Ulster) الشمالية ، والتى عاصمتها بلفاست ، حيث مشهد ذلك الصراع الدامى .. ولعل هذا الصراع المأساوى فى شمال الجزيرة التى لا يزيد سكانها عن الخمسة ملايين (ثلاثة ونصف منهم فى الجمهورية المستقلة الواقعة فى الجنوب والتى عاصمتها «دبلن» ، عاصمة أوروبا الثقافية لعام ١٩٩١ وقرابة المليون ونصف فى محافظة «ألستر» الشمالية ، التابعة لبريطانيا حتى يومنا هذا) أقول لعل لهذا الصراع المأساوى دوراً فى اختزال ميزانية احتفالات «دبلن» ، بوصفها عاصمة ثقافية لأوروبا فى عام ١٩٩١ ، الى ثلاثة ملايين ونصف مليون جنيه أيرلندى (الجنيه الأسترليني يزيد عليه بما قيمته عشرة فى المائة شأن المارك الألمانى بالنسبة للخولدن الهولندى) ، بينما بلغت ميزانية « جلاسجو » ، عاصمة أوروبا الثقافية لعام ١٩٩٠ أربعة عشر مليون جنيه إسترليني .. فليست الأسباب الاقتصادية وحدها ، وفى مقدمتها انكماش حجم الاستثمارات وازدياد نسبة البطالة ، ومن ثم أعباء الميزانية العامة ، هى التى أدت إلى هذا التقتير فى الإنفاق القومى الأيرلندى على عاصمة الجمهورية الجنوبية فى هذه المناسبة الجليلة ، فمهما بلغت

المشكلات المادية لهذه الجمهورية التي استقلت منذ قرابة السبعين عاما ، إلا ان لخصوصية إشكالياتها المعاصرة دوراً هاماً ، بل بالغ الأهمية فى هذا القفء النسبى بإزاء الإنفاق الرسمى وغير الرسمى على عاصمة الجمهورية فى هذه المناسبة ، التى لا شك فى أن أية مدينة أوربية تفخر و تفاخر بها .. وعلة ذلك تكمن فيما لن يصدقه أى قارئ عربى : أن عام ١٩٩١ يتصادف أن يلتقى فى الوقت ذاته بالذكرى الخامسة والسبعين لثورة الشعب الأيرلندى على الاستعمار البريطانى ، الذى دام فى الجزيرة كلها على مدى أربعة قرون ، وكان مثلاً فى البشاعة التى أدت من بين ما أدت إليه، إلى ما كاد أن يقارب محو اللغة الأيرلندية الأصلية فى الجزيرة ، والتى لا يكاد أن يجيدها اليوم إلا قرابة الخمسة بالمائة من مجموع شعب الجمهورية المستقلة فى الجنوب ، بينما يفهمها بالكاد قرابة الربع منه ، وإن تعامل باللغة الإنجليزية فى حياته اليومية .. نحن بالطبع - هنا فى مصر والعالم العربى - لا نستطيع أن نفهم كيف تكون الذكرى الخامسة والسبعون للثورة على هذا الاستعمار الأجنبى الماحق عاملاً معوقاً للاحتفال بعاصمة جمهورية أيرلندة المستقلة عاصمة ثقافية لأوربا فى عام ١٩٩١ ..

علة ذلك أن الـ (IRA) ، وهو ما يدعى الجيش الجمهورى الأيرلندى الذى لجأ فى العقود الأخيرة إلى العنف الدموى بغرض ترويع الحكم البريطانى فى شمال الجزيرة وحثه على مغادرتها بافتعال حوادث الإرهاب البغيضة ضد المواطنين الأبرياء ، كان يشكل فى بداية القرن فرعا من حزب (الشين فين Shen Fein) ، وترجمته عن الأيرلندية (نحن أنفسنا) ، ذلك الحزب الذى دعا آنذاك إلى الاستقلال عن بريطانيا ، وناذى بالثورة على المستعمر الإنجليزى ، كما شارك فى تنظيم ما أصبح يدعى اليوم فى جمهورية أيرلندة انتفاضة عام ١٩١٦ (Uprising of 1916) .. هذه الثورة

الشعبية التي أنزلت اليوم إلى مستوى (الانتفاضة) بسبب ما صارت ترتبط به من مأسى إرهاب الـ (IRA)، قد واكبت الثورة المصرية على نفس المستعمر في ١٩١٩، وإن كان القمع الدموي لكليهما من جانب المستعمر نفسه لم يجلب الاستقلال في النهاية عن كل من سلطنة مصر - آنذاك - وجمهورية أيرلنده بعاصمتها (دبلن) .

أما الأدب الأيرلندي المدون بلغة بلاده القومية ، والذي مازال يصارع الفناء ويحاول أن يؤكد وجوده في بلاده أولاً قبل أن يفرض الاعتراف به في العالم الخارجى ، فمدى معرفتنا به تيفغ الصفر أو تكاد .. أما الأسباب التي أدت إلى تدهور اللغة الأيرلندية ومن ثم ادبها المدون بها ، فترجع بالدرجة الأولى إلى المجاعة المهولة التي أصابت الشعب الأيرلندي المكون في غالبية من الفلاحين الفقراء في منتصف القرن الماضى والتي أودت بحياة المليون منهم، وأدت إلى هجرة مليون آخر ، أو ما يزيد على ذلك ، عبر الأطلس إلى أمريكا خاصة ، وإلى سائر أنحاء المسكونة ، حتى يبدو أن مصر هي الأخرى جاءها بعض منهم وإستوطنوها ، وإن أحدهم لعله المستمر «فيني» قد أنشأ حي الدقي في القاهرة على غرار ضاحية «دوكي» Dalkey الملحقة بمحافظة (دبلن) .. ولما كانت لغة البلاد - الأيرلندية - والثقافة القومية المرتبطة بها ، ولا سيما أساطيرها الشعبية التي ألهمت - من بين ما ألهمت - عبقرية الشاعر «بيتس» منذ أن أصبح كاتباً في الثالثة والعشرين من عمره ، هي التي كانت تحملها تلك الجموع الغفيرة من فقراء الفلاحين الذين قضت عليهم المجاعة بالموت ، أو دفعتهم إلى الهجرة من البلاد .. فقد كانت تلك المجاعة الكريهة هي العامل المادى الذى أدى إلى هذه الكارثة الثقافية والمجاعة اللغوية والأدبية .. فليس من العجيب إذن أن يكون تشجيع الأدب المدون باللغة الأيرلندية تأليفاً أو ترجمة

إليها عن الروائع العالمية يمثل فقرة من الفقرات الرئيسية في مهرجان (دبلن) كعاصمة ثقافية لأوروبا في عام ١٩٩١ فقد احتفل بالفعل في السابع والعشرين من شهر يونيو لذلك العام ، بحصول ثلاثة من أدباء الأيرلندية على جوائز الترجمة الأدبية للروائع العالمية إلى لغتهم القومية ، وهم الشاعرة المبدعة « نولا نى غونيل» Nuala NI Dhomhneil لترجمتها أشعارا من التركية إلى الأيرلندية، والشاعر «جابريل روزنستوك» Gabriel Rosenstock الذى ينحدر عن أصل ألماني ، وإن كان شديد الالتصاق بهويته ولغته الأم الأيرلندية، لترجمته شعرا عن الألمانية ، ولـ «إيه أو كانين» Aodh O Canainn لترجمته رائعة «خيمينيث» (بلاطيو وانا) الى الأيرلندية عن الأسبانية. و«بلاطيو» هو حمار خيمينيث الشهير ، الذى ثارت بسببه زوبعة في الخمسينات حول «حمار الحكيم» . وليس من باب المصادفة المحضة أن يتجه إهتمام أغلب الأدباء الثلاثة الحائزين على هذه الجوائز ، إلى آداب الجنوب (تركيا و اسبانيا) ، معبرين للثقافة العربية والشرقية إلى أيرلنده، وهى قضية تتعلق بإعادة اكتشاف الهوية الثقافية في الجمهورية المستقلة، وقد طرحها المخرج الأيرلندي «بوب كوين» Bob Quinn فى فيلم له ذائع الصيت عنوانه «اطلانطيون»، كما أن له كتابا بنفس عنوان الفيلم يحمل العنوان الفرعى التالى : «تراث أيرلنده المنتمى الى شمال إفريقيا» وهو يخالف فيه النظرية السائدة حتى الآن ، بأن الأصول الثقافية والحضارية لبلاده ترجع إلى «كلت» الشمال ذوى العرق الآرى . فهو يقدم فى ثلاثية فيلمه (اطلانطيون) ،Atlantean وفى كتابه المذكور، نظرية معاكسة لها ، تقول بأن تراث أيرلنده الثقافى جاءها عبر المحيط من منطقة الشرق الأوسط و لا سيما من مصر وشمالى أفريقيا وقد اشتهر «بوب كوين» فى فيلمه هذا بغطاء رأس يشابه الغطاء الذى يضعه الرهبان المصريون فوق رؤوسهم ، ملمحاً بذلك

إلى إعتقاد شائع بأن انتشار المسيحية في أيرلنده تحقق عن طريق تبشير رهبان أقباط سبعة بها (لاحظ رقم سبعة في التصورات الشعبية) ، وأنهم شكلوا ما صار يعرف بالقدّيس «باتريك» الذي يحتفل بذكراه في شهر مارس من كل عام احتفالاً قومياً لا يقتصر على «أيرلنده» وحدها ، بل يتعداها إلى أمريكا نفسها ، مهجر الأيرلنديين منذ القرن الماضي .

ومما هو جدير بالذكر في هذا السياق أن اتحاد الكتاب الأيرلنديين قد أقام أمسية أدبية للاحتفاء بالأدب العربي الحديث في اليوم الرابع عشر من شهر مارس لعام (١٩٩١) ، وذلك في إحدى قاعات فندق (باسويلز Buswells Hotel) ، الذي صار صالوناً أدبياً وثقافياً تعقد فيه الندوات الفكرية في كافة المجالات والموضوعات بين أونة وأخرى ، وبعضها يعقد بصفة منتظمة ، كتلك التي تنظمها جمعية «كارل جوستاف يونج» C.C.Jung ، في مساء كل ثلاثاء .. أما دافع اتحاد الكتاب الأيرلندي للاحتفال بالأدب العربي في هذه الأونة بالذات فكان تعبيراً عن تضامن الأدباء الأيرلنديين مع الشعب العربي في محنة حرب الخليج المروعة.. وقد عبر عن ذلك « جابرل روزنسسوك» بقصيدة ألقاها بلغته الأم الأيرلندية قال فيها إنه بينما كان يسترق النظر إلى ساق حسناء رهيفة ، إذا بحرب الخليج ومأساتها تتسرب إلى وعيه فيزوغ بصره بعيداً في الفضاء مهموماً ..

كما ألقى كاتب هذه السطور في هذه المناسبة باللغة العربية ترجمة شعرية قام بها لقصيدة (خياط مدينة أولم - ١٥٩٢) للشاعر الإنساني العالمي « برتولت برخت » . ومادة هذه القصيدة مأخوذة عن قصة شعبية المانية نسجت خلال القرن الماضي ، حول خياط حاول أن يطير فصنع لنفسه جناحين من القماش ولكنه حينما قفز بهما من عل ، جانبه التوفيق فسقط ومات . أما «برخت» فقد وضع

خلف عنوانها (خياط مدينة أولم - ١٥٩٢) إشارة منه إلى عام انتفاضة الفلاحين الألمان على الإقطاع فى (مونستر) وقمعهم الدموى آنذاك ..

يبقى بعد ذلك سؤال ملح : لم هذا الفقر الشديد فى العلاقات الثقافية و الأدبية والعلمية بين مصر والعالم العربى من ناحية ، وجمهورية أيرلنده من ناحية أخرى ، على الرغم من أن شغفا شديدا بالثقافة العربية يعم البلاد هناك ؟ !

لقد كانت محاضرة ألقاها كاتب هذه السطور عن محمود مختار - مثال مصر القومى - بمناسبة الاحتفال المئوى الاول بذكرى ميلاده فى (جامعة دبلن) الشهيرة باسم Trinity College Dublin مجسدا لهذا الاهتمام بثقافتنا وفنوننا المعاصرة ، حتى ان كلية الفنون الجميلة هناك طلبت إليه أن يلقي فيها محاضرة اخرى عن الفنان نفسه . وإذا كان «طه حسين » قد أنشأ فى مدريد معهداً للثقافة الإسلامية ، فلماذا لا نبادر اليوم بإنشاء العلاقات الثقافية مع جمهورية أيرلنده ؟ ! إنها أرض خصبة كل الخصوبة لدعم علاقات الأوطان العربية بالغرب الأوربى فى موقع أشد ما يكون تعاطفا وتناغماً معنا .

لقد سبق لمجموعة السفراء ورجال الأعمال العرب أن تشاوروا فى لندن قبل حرب الخليج الطاحنة ، بشأن مشروع إنشاء قسم للدراسات العربية الحديثة فى جامعة دبلن التى أنشئت منذ أربعة قرون ، أو فى جامعة أيرلنده الوطنية (فرع دبلن) ، ولكن ما إن حلت أزمة الخليج حتى انفرط العقد ، وتبخر المشروع من جديد . إن كرسياً ، بل قسماً للأدب العربى الحديث فى إحدى الجامعات الأيرلندية ، لن يكلف ثمن دبابة واحدة قد يعتريها الصدا فى وقت السلم ، او قد تدمر ضمن ما يدمر فى أوقات الحرب ، بينما «دبابة»

الثقافة هي المنارة الوحيدة التي تبقى على مدى الدهر ، وهي
الدعامة الرئيسية للعلاقات الإنسانية الحقيقية بين الشعوب مهماً
تقلبت أحوال السياسة بينهم .. فمتى ننتبه إلى خطورة الثقافة في
علاقاتنا مع سائر الأمم ، متى ؟ !

أو ليس جديراً بالجامعة العربية ومؤسساتها الثقافية أن
تتبنى المشروع الذي بدأه من قبل سفرائنا العرب في لندن ، ثم
نفضوا أيديهم منه أو كانوا بعد اندلاع أزمة الخليج وهو معاونة
جامعة أيرلنده الوطنية على إنشاء قسم للأدب والثقافة العربية
الحديثة والمعاصرة ؟

محتويات الكتاب

تقديم المؤلف

٣

(الباب الأول : مقترحات فكرية وفنية)

– أفكار تمهيدية حول مؤتمر :

التداخل الحضارى بين أوروبا والعالم العربى فى العصر
الحديث .

٧

– هل نحن بحاجة الى جمعية عربية لدراسات التداخل
الحضارى وفلسفة العلوم والآداب والفنون ؟ .

٤١

– لماذا نحن بحاجة الى جامعة بحثية ؟

٤٣

– نحو نظرية قومية للمعرفة فى علوم الانسان والطبيعة .

٤٩

- ٥٣ - أهمية الدراسة التقابلية بين اللغة العربية و اللغات الاجنبية.
- ٥٧ - رؤية الفكر الاجنبى من منظور قومى .
- ٦٣ - هل نحن بحاجة إلى سياسة ثقافية أدبية ؟.
- ٧١ - لماذا ندعن بحاجة الى « مسرح للحياة » ؟

(الباب الثانى : اشكالات الادب المقارن)

- ٧٧ - من ضرورات استقلالنا الفكرى : وضع نظرية عربية فى الادب المقارن .
- ٨١ - كيف نعرف آداب الغرب ويجعل الغرب آدابنا ؟
- ٨٥ - أزمة الادب المقارن ام أزمة البحث العلمى فى الوطن العربى ؟
- ٩١ - الببليوغرافيا العالمية لتاريخ و نظرية الأدب المقارن .
- ١٠٣ - نحو مدرسة عربية أصيلة فى الأدب المقارن .
- ١٥٣ - الأدب المقارن و الآداب القومية .
- ١٥٧ - فى تقنيات الأدب ونظرية المعرفة : درس فى النقد الأدبى المقارن.
- ١٦٥ - برخت فى إطاره الخاطيء .

(الباب الثالث : العرب والعالم)

- ١٧٥ - حول مؤتمر « دور مصر فى الابداع الفلسفى » :
التراث من أجل المستقبل ..
- ١٧٩ - حسن فتحى فى مواجهة ابليس العصر الحديث .
- ١٨٣ - هل يمكن اختيار « عاصمة ثقافية » بالتناوب للعالم العربى ؟
- ١٨٥ - علاقات العرب الحضارية بعاصمة أوروبا الثقافية .



صورة لتمثال نصفي للمؤلف من إبداع وإهداء الفنان عبد
المنعم محمد استاذ النحت بكلية الفنون الجميلة بالقاهرة .

- المؤلف : استاذ الألب المقارن وعلم الاجتماع المعرفى «الحضارات المقارنة» . وهو عضو فى عدد كبير من الجمعيات العلمية الدولية وفى اتحادى الكتاب فى كل من مصر وألمانيا الاتحادية .
- قدم الألب العربى الحديث والمعاصر بالألمانية منذ بداية الستينات وعين لتدريس هذه المادة للمرة الأولى فى تاريخ الجامعات الألمانية فى جامعة كولونيا عام ١٩٦٥
- وهو رئيس الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى بالنيابة (جامعة بريمن) .
- له مؤلفات بالألمانية ، والانجليزية ، والفرنسية ، والأيرلندية (مترجمة عن دراساته المنشورة بالانجليزية)، فضلاً عن العربية .

من بين ما صدر للمؤلف :

* التداخل الحضارى بين أوروبا والعالم العربى فى العصر الحديث
(بالعربية والانجليزية والألمانية) ، ١٩٨٣ .

بالألمانية :

* Brecht in Ägypten : Versuch einer literatursozio-
logischen Deutung, Bochum, 1976.

(برخت فى مصر : محاولة فى التفسير الاجتماعى لاستيعاب مسرحه) .

بالفرنسية :

* Le Contact entre les Littératures Européennes et les
Littératures Arabes Modernes: Une Intérférence Cul-
turelles?, 1981.

(الاتصال بين الآداب العربية والأوربية الحديثة :أهو ضرب من ضروب التداخل
الثقافى ؟) .

بالانجليزية :

* The Reception of Bertolt Brecht in Egypt, Stuttgart,
1980.

* Literary and Social Transformations: The Case of
Modern European and Arabic Literatures, New York,
1985.

(التحولات الادبية والاجتماعية · نموذج الآداب العربية والأوربية) .

* Arab Comparative and General Literature: A Socio - Cultural Perspective, Amsterdam - Atlanta, 1992.

(الادب المقارن والعالم فى العالم العربى من منظور اجتماعى ثقافى) .

بالأيرلندية :

* Mann agus Mahfuz, Dublin, 1989 .

(توماس مان ونجيب محفوظ) .

* Mahmud Mukhtar, Dublin, 1992 .

تحت الطبع :

دراسة موضوعها : « محمود مختار: مثال مصر القومى » ، ستتشر

فى مجلة اليونسكو بلغاتها الثلاثة والثلاثين فى شهر فبراير عام ١٩٩٣ .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

٩٣ / ١٧٠٠

I . S . B . N . 977 - 01 - 3237 -3

يتناول المؤلف في هذا الكتاب مسألة نقدية ، عد من أهم النظريات المنشورة بلغات سبعة (خمس منها أوروبية) ، في مجال الآداب والحضارات المقارنة . وذلك بعد أن اطلع عليها في لغاتها الأصلية ، ليختلف معها صدوراً عن اختلاف الثقافة ، والمجتمع في العالم العربي . وقد يكون ذلك باعثاً لترجمة بعض فصول هذا الكتاب إلى تلك اللغات الغربية ، ليعرف أصحابها رأياً عربياً في اجتهاداتهم النظرية .

إلا أن الهم الحقيقي لهذا الكتاب ، يتمثل في حث العرب - كل العرب - على الفكر المستقل بوصفه ركيزة لكل إبداع حق .

من محتويات هذا الكتاب

- الكلاخ الحضاري بين العالم العربي وأوروبا في العصر الحديث .
- لماذا نحن بحاجة إلى جامعة بحثية ؟
- هل نحن بحاجة إلى سياسة ثقافية أدبية ؟
- نحن مدرسة عربية أصيلة في الأدب المقارن .
- الأدب المقارن والآداب العالمية .
- في ثقافات الأدب ونظرية المعرفة .
- لماذا نحن بحاجة إلى « مسرح الحياة » ؟